

O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau Segundo Charles Taylor

Jeovet Baca Virgínia

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Jeovet Baca Virgínia, O Princípio da Política
do Reconhecimento em Rousseau Segundo
Charles Taylor, 2017.

AGOSTO DE 2017

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do
Doutor Luís Manuel Bernardo e Doutor Manuel João Celestino Matos

DEDICATÓRIA

Dedico este meu trabalho aos meus queridos pais João Simão Virgínia e Emília Nzuzi Bento Suzana, pelo dom da vida transmitida e que tudo fizeram para a realização deste objetivo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à Deus Uno e Trino, de quem depende toda a minha existência; agradeço-Lhe pelo dom da vida e proteção. Aos meus pais João Simão Virgínia e Emília Nzuzi Bento Suzana que tudo fizeram para que eu concluísse este Mestrado. Agradeço também às minhas irmãs Suzana Baca Virgínia, Virgínia João Baca, Irene Baca Virginia e ao meu irmão Grécio Bento Dias, pelo vosso respeito e confiança.

Agradeço também a todas as pessoas que contribuíram directa ou indirectamente na minha formação, especialmente ao meu amigo e irmão Adilson do Espírito Santo que esteve comigo desde o princípio da minha caminhada estudantil em Portugal.

Um agradecimento especial também é devido aos meus orientadores. Ao Professor Doutor Luís Manuel Bernardo que se dignou a aceitar orientar-me, acompanhar-me na realização deste trabalho, ao qual dedicou o seu precioso tempo para auxiliar-me até ao final e também ao Professor Doutor Manuel João Celestino Matos por ter acompanhado a elaboração da tese do Mestrado. As suas correções também foram fundamentais para o sucesso do trabalho.

RESUMO

O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau segundo Charles Taylor

Jeovet Baca Virgínia

O presente trabalho centra-se na procura de conceitos primordiais da política do reconhecimento de Charles Taylor na filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Procura-se assim dar um destaque particular a um dos filósofos que, com Immanuel Kant e Georg-Friedrich Hegel, forma a tríade com a qual o autor canadiano constantemente refletiu sobre os temas fundamentais do sentido da modernidade, da ética da autenticidade e do multiculturalismo. Para o efeito, no primeiro capítulo, reunimos as linhas gerais do pensamento de Rousseau que se afiguram relevantes para a temática, nomeadamente, aquelas que sugerem uma relação profunda entre antropologia, ética e política. No segundo capítulo dedicamo-nos à presença da concepção de Rousseau no entendimento Tayloriano da contemporaneidade como a Era da autenticidade, desde logo pela deslocação do acento moral da honra para o domínio da interioridade, a qual implica, *ipso facto*, a ideia do reconhecimento. No terceiro capítulo, evidenciamos as proximidades e as divergências entre os dois filósofos relativamente a uma política do reconhecimento, e, em particular, no que nesta diz respeito ao jogo entre liberdade, igualdade e diferença.

PALAVRAS-CHAVE: Autenticidade, Charles Taylor, Identidade, Igualdade, Jean-Jacques Rousseau, Liberdade, Multiculturalismo e Reconhecimento.

ABSTRACT

The Principle of the Politics of Recognition in Rousseau According to Charles Taylor

Jeovet Baca Virgínia

This work focuses on the search for the core concepts of Charles Taylor's politics of the recognition as they appear in the philosophy of Jean-Jacques Rousseau. We thus seek to emphasize the importance of one the philosophers that, with Immanuel Kant and Georg-Friedrich Hegel, forms the triad with which the Canadian author constantly reflected on the fundamental themes of the sense of modernity, the ethics of authenticity and multiculturalism. For this purpose, in the first chapter, we summarize Rousseau's lines of thought that are relevant to the theme, namely those that suggest a deep relationship between anthropology, ethics and politics. The second chapter is dedicated to the presence of Rousseau's conception in the Taylorian understanding of contemporaneity as the Age of authenticity, first by moving the moral accent of honor to the domain of interiority, which ipso facto implies the idea of recognition. In the third chapter, we show the proximity and divergence between the two philosophers regarding a politics of recognition, and in particular in what concerns the relationship between freedom, equality and difference.

KEYWORDS: Authenticity, Charles Taylor, Identity, Equality, Jean-Jacques Rousseau, Freedom, Multiculturalism and Recognition.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I – ROUSSEAU E A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO	03
1. 1 – O ser-humano	04
1. 2 – A liberdade no contratualismo em Rousseau	08
1. 3 – O reconhecimento da liberdade e igualdade entre os seres humanos em sociedade	15
CAPÍTULO II – AUTENTICIDADE COMO PRINCÍPIO DO RECONHECIMENTO	21
2. 1 – A Busca da Autenticidade.....	21
2. 2 – O Ideal da Autenticidade	23
2. 3 – A Autenticidade na Sociedade.....	27
CAPÍTULO III – A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO	32
3. 1 – A política do reconhecimento igualitário	43
3. 2 – Igual dignidade e respeito pelas diferenças	48
CONCLUSÃO	53
BIBLIOGRAFIA	56

INTRODUÇÃO

A nossa monografia de pesquisa de mestrado em Filosofia Geral tem como o título *O Princípio da Política do Reconhecimento em Rousseau Segundo Charles Taylor*. Nesta, abordaremos questões relacionadas com a Filosofia Moderna e Contemporânea, centrando-nos, contudo, no âmbito da política e do direito. Na elaboração do nosso trabalho, partimos duma interpretação da proposta do filósofo canadense Charles Taylor, focalizando-nos em alguns pontos da sua filosofia que em que a influência de Rousseau se torna manifesta. Para esta pesquisa, entrámos em contacto com as seguintes obras da sua autoria: *A Ética da Autenticidade*, onde encontramos em grande resumo as ideias de Rousseau; *Multiculturalismo*; *Imaginários Sociais Modernos*; *Argumentos Filosóficos*; *As Fontes do Self*; *A Construção da Identidade Moderna*; *Hegel e a Sociedade Moderna*; *A Era Secular*.

O nosso objetivo geral foi o de procurar relacionar o conceito de Reconhecimento em Rousseau e em Charles Taylor, bem como as políticas que, em cada caso, dele decorrem. Ao longo do trabalho abordamos a questão da liberdade e da igualdade, o papel da autenticidade na constituição do modo de ser moderno, o multiculturalismo e a base contratual da democracia.

Para a elaboração desta monografia, encontrámos o apoio de vários livros e artigos científicos, de modo a clarificarmos a leitura desses dois pensadores. Todavia, tivemos dificuldade em encontrar materiais que abordassem diretamente o nosso tema, motivo pelo qual nos baseámos na análise direta dos textos dos dois autores. A fim de cumprirmos com os nossos objetivos procuramos dividir a nossa monografia em três capítulos.

No Capítulo I, tratamos exclusivamente do pensamento de Rousseau, principalmente no que respeita à questão do reconhecimento. Por conseguinte, procuramos aprofundar o seu pensamento sobre temas que nos auxiliam a entender a política de reconhecimento. É nesse sentido que o primeiro subtema a ser tratado concerne o problema do ser humano, o seu enquadramento social, e as diferentes etapas previstas por Rousseau para que o humano se torne um cidadão, e para tratar este subtema baseamo-nos no *Emílio*. O segundo subtema consiste na

questão da liberdade e do contratualismo, o que nos leva a discutir o problema do pacto social e dos sacrifícios da liberdade individual que são requeridos a fim de se estabelecer a harmonia na sociedade. O terceiro subtema versa sobre a questão do reconhecimento como equilíbrio entre a liberdade e a igualdade entre os seres humanos em sociedade.

No Capítulo II desenvolvemos a questão da autenticidade, tal como Taylor a compreende. Nessa busca do homem autêntico encontramos algumas diretrizes sobre a busca da originalidade do ser humano, nomeadamente no contexto da Modernidade. Essa noção de autenticidade é desenvolvida a partir da deslocação do acento moral para o domínio da interioridade, de tal modo que a voz interior passa a ser o critério decisivo para a normatividade do agir.

No Capítulo III procuramos analisar com maior detalhe os pensamentos de Rousseau e Taylor, para conseguirmos apresentar aqueles aspetos em que ambos concordam, e mostrar a forte presença de Rousseau na filosofia de Taylor. Essa partilha torna-se principalmente manifesta no ideal da autenticidade e na política do reconhecimento igualitário, sendo igualmente detectável na questão da igualdade dentro da sociedade, em particular na preocupação pela igual dignidade dos cidadãos e pelo respeito pelas diferenças.

Na Conclusão procuramos retomar as linhas gerais do nosso trabalho e apresentar os resultados alcançados na elaboração do mesmo.

CAPÍTULO I – ROUSSEAU E A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO

Na construção do seu pensamento, Taylor foi influenciado por Rousseau na questão da política de igual dignidade, isto é, na política do reconhecimento. Ele afirma que “Rousseau podia ser considerado um dos pais do discurso do reconhecimento¹”. Rousseau produz as primeiras reflexões sobre a importância do respeito igual como factor imprescindível da liberdade.

Rousseau faz geralmente a contraposição entre uma situação de liberdade-em-igualdade e de uma situação caracterizada pela hierarquia e pela dependência dos outros, não só porque estes detêm o poder político, ou porque são necessários à sobrevivência ou ao êxito dos projetos do indivíduo, mas, acima de tudo, porque o indivíduo anseia pela estima dos outros e, por conseguinte, aquele que depende dos outros é um escravo da opinião².

Nos primeiros anos do século XVIII, a revolução científica e o Iluminismo estiveram na origem de grandes avanços intelectuais. No meio dos novos progressos, muitas pessoas aperceberam-se de que estavam começando a perder contacto consigo mesmos, com quem realmente eram. Rousseau foi o primeiro a confrontar essa autoconsciência inarticulada, foi ele que insistiu que deveríamos buscar a nossa verdadeira natureza³.

Na busca da verdadeira natureza do ser humano que Rousseau inicia, Matos apresenta algumas linhas chave para entendermos a grande repercussão de seu pensamento ao afirmar que:

O pensamento de Rousseau dispensa recomendação: o primeiro e o maior teórico da desigualdade social, o mais puro dos teóricos do contrato social do século XVIII (e, simultaneamente, o mais profundo crítico do contratualismo depois de Hume), o maior escritor de educação cívica depois de Platão, o mais profundo conhecedor da dialética do “mestre” e do “escravo” depois de Aristóteles e antes de Hegel (e um dos fundadores da dialética do “reconhecimento”), o mais importante predecessor de Kant quanto à autonomia da vontade, o maior confessor depois de Santo Agostinho, um dos primeiros, senão o primeiro teórico da democracia, antes dela ser imposta de vez no mundo ocidental. A vasta gama de interpretações, do século XVIII ao XX, sugere que o seu pensamento não pode ser reduzido a um único estereótipo ou categoria: Rousseau – tal como Platão, Hobbes ou Locke –, merece ser considerado como um dos maiores, mais profundos, e complexos pensadores políticos do mundo ocidental⁴.

¹ Taylor, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 61.

² Cf. Taylor, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 65.

³ Cf. Strathern, Paul. *Rousseau em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 7.

⁴ Matos, Manuel João Celestino de. *Rousseau e a Lógica da Democracia*. Lisboa: Edições Colibri, 2008. p. 13.

O problema do reconhecimento segundo o pensamento de Rousseau, convida a um modo de vida mais responsável, permite-nos viver uma vida mais plena e diferenciada plenamente adequada ao que somos.

1.1 – O SER-HUMANO

O homem é um ponto central da reflexão de Rousseau, mas o homem que ele procura apresentar não é o homem criado à imagem e semelhança de Deus, ou o homem como ser animal entre outras espécies de animais, mas o homem enquanto homem, um ser moral e político por excelência⁵.

Uma das características dos escritores do século das luzes é a desmitificação do homem em todas as suas formas e o levantar de alguns questionamentos essenciais para uma melhor convivência dentro da sociedade, e promover uma maior igualdade e liberdade. Esse foi um dos pensamentos partilhados por Starobinski: “Os homens do século das luzes não se contentavam simplesmente em experimentar o prazer proporcionado pelas obras de arte: queriam avaliar as características particulares dessas obras e situá-las na perspectiva de um plano universal de desenvolvimento da humanidade⁶”.

A maneira de legitimação do exercício do poder político era baseada no nascimento e na tradição. Ela começou a desmoronar sob o peso dos acontecimentos, e as influências foram a reforma protestante, a revolução inglesa, as guerras de religião, a crítica dos altos privilégios que em França a nobreza continuava a exercer, que contribuíram para criar um clima político e intelectual que favoreceu o contratualismo como tentativa de codificar a ordem presente para construir outra, sobre alicerces mais seguros⁷.

Em Rousseau, as determinações do homem enquanto homem (inclui-se o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral) não são atributos naturais, pré-sociais, mas resultam do processo de socialização. A estipulação do contrato social não tem como meta a conservação de um mundo de indivíduos privados garantido por uma esfera pública especializada e separada, como em Hobbes e Locke. Para Rousseau, a sociabilidade torna-se

⁵ Cf. Matos, 2008, *op. cit.*, p. 33.

⁶ Starobinski *Apud* Paiva, Wilson Alves de. *A Formação do Homem no Emílio de Rousseau*. São Paulo, 2007, p. 326.

⁷ Cf. Ciriza, Alejandra. *A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjectividade*. São Paulo, 2006. p. 88-89.

um elemento constitutivo imanente ao próprio indivíduo: a vontade geral e o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanção da sua própria individualidade⁸.

No seu escrito sobre a *Desigualdade entre os Homens*, Rousseau afirma que “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos afigura-se-me ser o do homem⁹”. Isto era uma forma de poder transmitir que a antropologia da época muito pouco tinha a dizer sobre o homem, por ser complexo o seu estudo, mas Rousseau tenta ir ao fundo para procurar explicar a origem da desigualdade entre os seres humanos.

Matos afirma que “Rousseau atribui o atraso no conhecimento do homem ao fracasso das antropologias anteriores e da sua época quanto à verdadeira concepção da natureza do homem e dos seus fins¹⁰”. Ele ganha uma motivação para o estudo do homem, por apresentar a proposta que o verdadeiro estudo é o da condição humana.

Pode-se afirmar que Rousseau tem a noção sobre alguns destes estudos feitos na sua época, como se pode constatar pela afirmação seguinte: “Mais cruel ainda é verificarmos que todos os progressos da espécie humana a afastam incessantemente do seu primitivo estado, e tanto mais acumulamos os conhecimentos novos, lhe retiramos os meios de adquirir o mais importante de todos: ou seja que, em certo sentido, à força de estudar o homem, nos colocamos fora do estado de o conhecer¹¹”.

As respostas encontradas não satisfizeram por completo as suas dúvidas sobre o homem e via o problema do estudo do ser humano como um dos problemas sem solução, quanto mais se estudava menos se conhecia de verdade de quem era o homem. Isto reflete a frase que estava no templo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”.

Apenas podemos entender o homem com o estudo das sociedades. Rousseau afirma que:

É preciso estudar a sociedade através dos homens, e os homens através da sociedade: aqueles que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca compreenderão nada, nem de uma nem da outra. Começando por observar as relações primitivas, vê-se como os homens se devem sentir afectados por elas, e as paixões a que elas dão origem; vê-se que, reciprocamente, é pelo progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços que a moderação dos corações, o que torna os homens independentes e livres. Aquele que deseja pouca coisa afeiçoa-se a pouca gente; mas, confundindo sempre os nossos fúteis desejos com as nossas necessidades físicas, aqueles que fizeram destas últimas

⁸ Cf. Coutinho, Carlos Nelson. *Crítica e Utopia em Rousseau*. Lua Nova Nº38, 1996, p. 7.

⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*. In. *Do Contrato Social*. Lisboa: Portugal, 1968(a), p. 299.

¹⁰ Matos, 2008, p.34.

¹¹ Rousseau, 1968(a), p. 300.

os fundamentos da sociedade humana têm sempre tomado os efeitos pelas causas e não fizeram mais do que confundir todos os raciocínios¹².

As sociedades humanas dizem muito sobre os homens que as habitam, cada homem é fruto do seu tempo. Com esta ideia, Rousseau vai mais longe na questão antropológica. Ele propõe uma teoria do homem que mede cada uma das ciências em relação à ciência do homem, e apresenta uma antropologia em termos científicos mais aprofundados¹³.

Existem dois sentidos de homem que encontramos na obra de Rousseau. O primeiro é o homem natural e o segundo é o homem civil. No que diz respeito às características que os diferenciam, dá-nos a conhecer que o homem natural é o homem primitivo, que foi encontrado num estado antes da formação da sociedade e ao plano histórico da humanidade. Uma das características desse homem é a de ser possuidor de uma sensibilidade, a bondade, a qual combinada com o caráter reto desse tipo de homem faz dele um homem autêntico, por apresentar todas as suas potencialidades como indivíduo e todo o seu engenho como ser no mundo real e concreto¹⁴.

Essas características que o homem natural apresenta devem ser vistas como verdadeiras fontes de inspiração para o surgimento da política do reconhecimento, quando se procura o homem autêntico, porque para Rousseau “no estado natural, há uma verdadeira e indestrutível igualdade de facto, porque nesse estado é impossível que a única diferença de um homem para outro seja suficientemente grande para tornar-se dependente do seu semelhante¹⁵”.

O homem civil apresenta-se como burguês e cidadão. O burguês é possuidor de privilégios que resultam da dominação sobre o semelhante e da usurpação da propriedade. Porque ele nota que “no estado civil há uma igualdade de direito que é quimérica e vã, porque os meios destinados para a manter servem para a destruir, e porque a força pública – que apoia o mais forte, para oprimir o fraco – quebra a espécie de equilíbrio em que a natureza os colocara¹⁶”.

O cidadão é o homem ideal, o ser coletivo, a unidade fraccionária e fruto do contrato social. Aquilo a que ele chama “homem total” é a junção do homem autêntico com o cidadão, o qual supera o burguês em todos os vícios que o levam ao desvirtuamento das paixões. Essa superação do homem burguês acontece quando se rejeita o mundo das aparências e do disfarce,

¹² Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio*. Lisboa: Europa-América, 1990(a). Vol. II p. 37

¹³ Cf. Matos, 2008, p. 37.

¹⁴ Cf. Paiva, 2007, p. 327.

¹⁵ Rousseau, 1990(a), p. 37.

¹⁶ Rousseau, 1990(a), p. 37.

criado pela multiplicidade de sinais representativos cuja positivação legitimou uma realidade contrária à ordem natural¹⁷.

A fórmula fundamental, que Rousseau apresenta sobre o pacto social e com a qual procura resolver o problema da formação das sociedades e a emancipação do cidadão, afirma o seguinte: “Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direcção da vontade geral: e recebemos, em conjunto, cada membro como parte indivisível do todo¹⁸”.

A vontade geral tem que ser entendida da seguinte maneira: cada indivíduo aliena todos os seus direitos à comunidade. Mas cada um torna-se, ao mesmo tempo, membro da comunidade; como parte da comunidade, recebe como dádiva os direitos de todos os outros membros, indivisivelmente ligados ao todo, nesse sentido o indivíduo é considerado sob dois aspectos diferentes, primeiro como particular, depois como parte do soberano¹⁹.

O contrato constitui a solução teórica de Rousseau diante da constatação das calamidades que a ordem social estabelecida reparte entre os seres humanos. O contrato pode ser visto como um mal menor, pois ele é resultado de um pacto voluntário no qual se perde a propriedade para garantir a liberdade. O contrato é um estado transitório que vai ser ameaçado pela corrupção, o que pode provocar a necessidade de um novo contrato. É nele que se inicia a ideia de uma sociedade e que transforma também o homem em cidadão. Quando se aceita a ordem da lei, ingressa-se na ordem humana, a ordem do contrato implica um conjunto de operações através das quais o indivíduo renuncia ao instinto, à posse como produto da força, aos seus interesses particulares, em benefício da racionalidade, do direito, da propriedade, da liberdade geral, e já não é o apetite o único limite do que se pudesse desejar. É neste sentido que o estado social deve basear-se na moderação, caso contrário, em vez de substituir a desigualdade natural por uma igualdade social, apenas conseguirá a legitimação do abuso que não é vantajoso para os homens²⁰.

Na sua antropologia, Rousseau adopta a educação como uma das soluções dos problemas da violência do homem em sociedade, baseando-se na convicção do valor da natureza infantil, como decorre do *Emílio*:

Emílio não gosta nem de barulho nem das brigas, não apenas entre os homens como também entre os animais. Nunca incitou dois cães um contra o outro; nunca fez que um gato fosse perseguido por um cão. Este espírito de paz é um efeito da educação

¹⁷ Cf. Paiva, 2007, p. 327.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jaques. *Do Contrato Social*. Lisboa: Portugalíia, 1968(b), p. 88.

¹⁹ Cf. Nota 47. In: Rousseau, 1968(b), p. 88.

²⁰ Cf. Ciriza, 2006, p. 90.

que recebeu, que, não tendo fomentado o amor-próprio e a alta opinião de si mesmo, o desviou de procurar prazeres na dominação e na infelicidade dos outros. Sofre quando vê sofrer; é um sentimento natural²¹.

A realização completa que depois do contrato social poderia existir é o tempo de educação e da descoberta do próprio homem. A educação tem sido a maneira de direcionar o homem para algumas inclinações, principalmente a da governação da *polis*, mas Rousseau propõe que seja também a da governação das paixões, de modo a que os homens sejam mais humanos.

Sobre a importância da educação Rousseau afirma o seguinte:

Formam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação. Se o homem nascesse grande e forte, a sua estrutura e a sua força ser-lhe-iam inúteis enquanto não tivesse aprendido a servir-se delas; ser-lhe-iam prejudiciais, impedindo os outros de pensar em assistir-lhe; e, abandonado a si mesmo, morreria de miséria antes de ter conhecido as suas necessidades. Há quem lamente o estado da infância; não vêem que a raça humana teria desaparecido, se o homem não começasse por ser criança²².

Na formação da sociedade, o homem é o elemento chave para a realização e funcionamento da mesma, mas para haver uma melhor concórdia é necessário que se saiba o lugar que cada um ocupa, e a instrução pode ser a melhor solução para que cada um saiba o verdadeiro funcionamento das sociedades, através das leis que as regem, e cada cidadão tem de saber os seus direitos e deveres.

Taylor vai adoptar gradualmente alguns destes princípios na política do reconhecimento. A educação é uma libertação do ser humano da sua própria ignorância, das desigualdades existentes nas sociedades. O homem dominado pela sua razão dá-se conta de que o *status quo* existe por convenção de alguns poderosos a fim de dominarem quem não o tem.

1.2 – A LIBERDADE NO CONTRATUALISMO DE ROUSSEAU

Enquanto o inglês Thomas Hobbes escolhe a segurança do homem como a base para a construção do seu sistema, Rousseau atribui esse papel à preservação da liberdade. Quando Hobbes teve a noção dos problemas dos seres humanos e atribuiu-os ao medo que têm da morte violenta, apresentou um sistema em que se torna racional, para cada sujeito, alienar uma parte da liberdade de que originalmente dispunha no estado de natureza em troca da garantia da sua segurança. Essa troca é inadmissível para Rousseau, para ele a alienação da liberdade priva o

²¹ Rousseau, 1990, p. 55.

²² Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio*. Lisboa: Europa-América, 1990(b). Vol. I p. 16.

homem do que lhe é mais essencial e constitutivo, a ponto do que resta não valer a pena ser defendido²³.

Um dos pontos que Rousseau defende sobre a diferença entre o ser humano e os outros animais é precisamente a liberdade. Podemos notar que o ser humano executa as suas ações como um agente livre, que se diferencia dos animais, pois cabe ao homem, enquanto agente livre, querer ou não querer, agir ou não. O ser humano é livre também para concordar ou resistir aos impulsos. Numa das passagens do *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau afirma o seguinte:

Não vejo em qualquer animal outra coisa que não seja uma engenhosa máquina, a quem a Natureza deu os sentidos para se aperfeiçoar e para se garantir, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou a perturbá-la. Noto precisamente o mesmo na máquina humana, com esta diferença: só a Natureza executa todas as operações do animal, ao passo que o homem, na qualidade de agente livre, concorre com as suas próprias. Uma escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um acto de liberdade. Daí resulta que se não pode afastar o animal da regra que lhe é prescrita, mesmo nos casos em que lhe seria vantajoso fazê-lo, e o homem muitas vezes dela se afasta em seu próprio prejuízo. Assim é que um pombo morre de fome junto de um prato de melhores carnes e um gato junto de uma taça de cereais ou de frutos, embora um e outro pudessem nutrir-se do alimento desdenhado se o tentassem. É assim que os homens dissolutos se entregam o excesso que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala mesmo quando a Natureza se cala.

Todo o animal tem ideias, pois sentidos. Combina-as mesmo até certa medida, não diferindo o homem neste ponto do animal senão do mais ao menos. Alguns filósofos disseram que há mais diferença, em certos casos, de homem para homem, do que, às vezes, entre um homem e um animal. É, pois, a qualidade de agente livre e não o entendimento que permite, entre os animais, a distinção específica de homem. A Natureza comanda o reino animal e cada um obedece-lhe. O homem experimenta idêntica impressão, mas reconhece-se livre para aceitar ou resistir, e é sobretudo na consciência desta liberdade que manifesta a espiritualidade da sua alma. A física explica de algum modo o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias. Todavia, no poder da vontade, ou melhor, de querer, e no sentimento deste poder, apenas se observam actos puramente espirituais, que não se explicam pelas leis da mecânica²⁴.

Rousseau não admite a oposição cartesiana entre a razão e os sentidos, sendo o seu pensamento de inspiração sensualista. O sensualismo, que admite que toda a atividade do espírito tem como fonte as sensações, isto é, a ação do mundo exterior sobre os nossos sentidos, é na base, uma doutrina materialista. A ideia que a física explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias é muito representativa do materialismo mecanicista do século XVIII. Ao mesmo tempo, retoma a distinção idealista da alma e do corpo, a concepção metafísica da liberdade oposta ao instinto²⁵.

²³ Cf. Marques, José Óscar de Almeida. *A Questão da Liberdade na Filosofia Política de Jean-Jacques Rousseau*. Rio de Janeiro: 2008, p. 1.

²⁴ Rousseau, 1968(b), p. 319-320.

²⁵ Cf. Notas 14 e 14 de Rousseau, 1968(a), p. 320.

A liberdade adquire uma dimensão que nos leva mais ao nível social e histórico, ela não é apenas entendida como autonomia, isto é, uma ação conforme às leis que o próprio homem cria, enquanto parte do todo social. Nesse sentido é liberdade positiva, mas existe também como algo que se articula ontologicamente com o caráter dinâmico do homem, com a sua plasticidade histórica. A liberdade em Rousseau, ainda que tenha uma origem natural, atualiza-se na prática social, que se manifesta mais como um processo do que um estado²⁶.

O ser humano ou é livre ou deixa de sê-lo. Rousseau procura compreender a liberdade no seu acto fundador, o que acontece no momento da convenção, no qual o instinto cessa de o ser e torna-se vontade, pela passagem do estado natural ao estado civil. Para Rousseau o ser humano é um ser livre, e a liberdade é uma das características que nos diferencia dos animais²⁷.

No estado natural, o ser humano é livre e desfruta da liberdade natural, todos os seres humanos nascem livres e iguais, ninguém tem autoridade sobre o outro. Essa liberdade que se tem no estado natural apresenta riscos, que precisam de ser superados, pois o ser humano no estado natural busca a sua conservação. É autossuficiente e tem dificuldades de viver em sociedade. O homem encontra uma solução no contrato social, esse pacto convencional de associação, para que o ser humano deixe o estado natural, entre no estado civil e adquira a liberdade moral, o que vai constituir uma mudança notável²⁸.

No primeiro capítulo de *Do Contrato Social*, Rousseau anuncia uma das máximas para a constituição dos direitos humanos, quando afirma o seguinte: “ O homem nasceu livre e está por toda a parte a ferros. Aquele que se crê o senhor dos outros, nem por isso deixa de ser mais escravo do que eles. Como se efetuou esta mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão²⁹”. Nesta passagem deparamo-nos com a defesa plena da liberdade, mas, para o autor, existem também alguns elementos que podem condicionar essa mesma liberdade.

Nodari afirma que Rousseau apresenta a ideia de liberdade ligada ao ideal de igualdade:

O ser humano, através de um ato de vontade, abandona a liberdade do mundo natural e adopta a liberdade do mundo das convenções. Essa vontade, contudo, não desaparece e tampouco fica abandonada no mundo natural. Ela acompanha o ser humano na passagem da liberdade natural à liberdade convencional, tomando a forma de vontade geral. Esta se constitui na transformação da liberdade natural individual do ser humano na liberdade social proposta pelas convenções, de modo que a vontade se faça geral ao renunciar aos seus interesses particulares. O ser humano deixa de ser

²⁶ Cf. Coutinho, 1996, p. 12.

²⁷ Cf. Nodari, Paulo César. *A Liberdade e perfectibilidade em Rousseau. Algumas breves considerações à Educação*. Caixias do Sul, S/A p. 6.

²⁸ Cf. Nodari, S/A, p. 7.

²⁹ Rousseau, 1968(b), pp. 74-75.

tudo para o seu mundo individual e passa a ter uma relação com o mundo coletivo, constituído pela sua proposição de construção social, com igualdade e liberdade. Nesse sentido, a vontade geral traz em seu bojo o princípio da liberdade autônoma como essência e princípio do Estado, cuja missão é a busca do bem comum da comunidade. O pacto social, então, longe de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui-a por uma igualdade moral e legítima, tomando todos iguais por convenção e direito, porque a condição própria do ser humano é que a liberdade jamais seja alienada ou dominada. Se isso acontecesse, a vida humana transformar-se-ia em servidão colocando em cheque a possibilidade concreta da liberdade, força motriz da vontade geral³⁰.

A liberdade converte-se na força motriz da vontade geral, que se expressa na lei, mantém o bom funcionamento duma sociedade e o cumprimento do pacto social. Na vida em sociedade podem existir algumas restrições à liberdade individual, para torná-la compatível com a liberdade dos demais.

A liberdade tem que ser vista como uma conquista do homem através do pacto, de poder ser mais livre dentro da sociedade, principalmente em suas escolhas e na sua vida diante da comunidade em geral, pelo que tem de ser defendida por todos. Ela não pode ser usada para violar as leis de um estado, ou duma soberania, nem atentar contra a vida de qualquer membro da sociedade. Ela é uma conquista, mas uma conquista que precisa de ser aplicada a fim de melhorar o funcionamento da sociedade por homens livres.

A liberdade natural, por ser muito abrangente, por não implicar leis que regem as condutas humanas dentro da sociedade, torna-se perigosa para todos os homens dentro das comunidades naturais, pois cada homem faz o que acha conveniente para si, e para o seu próprio bem, não se importando com os outros, já que não pensa que haja uma obrigação em servir o bem comum.

A liberdade convencional torna-se o meio regulador das atitudes dos homens dentro da sociedade, e melhora o seu funcionamento significativamente, pois todos procuram entrar em sintonia para seguirem em frente e buscarem o desenvolvimento das sociedades. Essa mesma liberdade conquistada através do pacto, torna-se fundamental, pois o homem agora não vive apenas para si, mas também para os outros, procurando respeitar não só o Estado e a soberania, mas também o ser humano, passando ele a ser uma das maiores razões do funcionamento da vida na sociedade. A liberdade convencional não é uma perda da identidade natural do homem, mas um ganho como homem social. Os homens dentro de uma sociedade têm todos os mesmos direitos e deveres e ninguém poderá estar acima da lei, e a questão da liberdade não pode ser

³⁰ Nodari, S/A, pp. 7-8.

diferente sabendo que esse ganho dentro da sociedade é uma das melhores maneiras de fazer com que o pacto funcione e continue a gerar a harmonia e o bem-estar dentro da sociedade.

Rousseau dá início a uma revolução sem igual ao querer que a liberdade convencional esteja em paridade com o problema da igualdade, pois, ela não permite apenas que os homens sejam simples membros de uma sociedade liberal, mas também que exista igualdade entre os mesmos. Quando se sabe os limites das ações, dá-se a oportunidade ao outro de reconhecer que não se pode fazer mal para beneficiar com as desgraças alheias. Essa luta de interesses dentro da sociedade leva à criação de leis que regem a comunidade para que ninguém esteja acima das mesmas.

Rousseau afirma o seguinte sobre os ganhos do homem no contrato social: “O que o homem perde pelo contrato social, é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que tenta e que ele pode atingir; o que ele ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui³¹”. É de salientar que, no estado de natureza, é muito difícil manter uma ordem por existirem várias, e não sabermos ao certo qual seguir, pois cada homem tem o direito sobre tudo e ninguém o impede de conquistar tudo aquilo de que precisa, pois não existem regulamentações. Os ganhos que surgem com a liberdade civil estão na implementação de uma sociedade em que cada um tem o direito de possuir o que quer, mas sem o prejuízo para os seus semelhantes, bem como o direito à propriedade, um dos benefícios já considerados na filosofia política de Locke.

Contudo, existem algumas limitações nessas duas liberdades. A liberdade natural apenas encontra o seu limite nas forças do indivíduo, é ele o senhor das suas próprias leis e ninguém é capaz de se opor às suas ideias, por não existir uma regulamentação como centro de uma sociedade. Já a liberdade civil é limitada pela vontade geral, através do pacto social, e isso é um ganho muito maior por não existirem violações de alguns sobre os outros³².

Por meio da liberdade civil existem ainda outros ganhos referidos por Rousseau, como por exemplo, a questão da liberdade moral, que ele afirma ser “a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo; porque o impulso só do apetite é escravidão e a obediência civil à lei que o homem prescreve a si próprio é a liberdade³³”.

A liberdade moral é um dos meios de libertar o homem da escravidão, principalmente dos prazeres naturais, pois não se pode ser apenas como os animais irracionais, que se deixam

³¹ Rousseau, 1968(b), p. 93.

³² Cf. Rousseau, 1968(b), p.93.

³³ Rousseau, 1968 (b), p. 93-94.

levar pelos instintos, e que fazem tudo sem se importar com nada, não existindo a noção do bem e do mal em seus atos. Esse tipo de comportamento apenas é admissível num estado de natureza, sem nenhuma restrição dos atos humanos, pois o indivíduo pensa que está a fazer o bem em todas as suas ações, e nisso deve-se diferenciar principalmente do homem que ganha a liberdade civil, e que se apresenta como um ser bastante promissor nas suas ações, pois no estado civil existem leis que lhe permitem fazer apenas o que é certo, levando-o a distinguir o bem e o mal dentro da sociedade.

Por isso, previamente, o homem tem que ser educado para que não exista nada que possa ser visto como amoral dentro da sociedade, como clarifica no *Emílio*. Mesmo que defendamos a liberdade, deve ter-se em conta que essa liberdade civil é regida por leis, porque:

Enquanto a sua sensibilidade se mantiver limitada ao seu indivíduo, não há nada de moral nas suas acções; é só quando ela se começa a sair para fora dele que ele começa por contrair os sentimentos e, seguidamente, as noções do bem e do mal que o tornam verdadeiramente homem e parte integrante da sua espécie. Por conseguinte, é neste primeiro ponto que devemos começar a fixar as nossas observações³⁴.

Neste livro ao priorizar a questão da formação, Rousseau assenta que é muito importante que os homens tenham uma educação, para melhor se enquadrarem dentro da sociedade, e as questões de moral têm aí uma posição de destaque por ser um dos ganhos da liberdade civil.

O problema da moral em sociedade não se reduz ao foro interior, pois, até que cheguemos ao ponto de exprimir esse pensamento não resulta nenhum ato imoral. É por isso que a sociedade trabalha para tornar o homem mais sociável, possuidor de uma reflexão que procura distinguir o bem e o mal em todos os sentidos da sua existência.

Podemos, assim, desde já antecipar que os nossos pensadores, Rousseau e Taylor, são unânimes em defender a liberdade; um a defesa da liberdade social, o outro a da liberdade de identidade e manifestação da sua autenticidade. A chave comum entre os dois é a questão da liberdade em sociedade, ainda que o entendimento desta possa variar, porque no tempo de Rousseau a questão do multiculturalismo não era ainda relevante.

Voltando a Rousseau, dada a permanência dos problemas do bem e do mal, a educação vai consistir em procurar que o homem escolha sempre o bem, mesmo que isso seja contra a sua liberdade. Rousseau não quer que a sociedade se torne um caos por causa de um indivíduo, mas antes que este procure obedecer à vontade geral, e principalmente às leis que são impostas dentro das sociedades. A moral é uma das características presentes em toda a espécie humana, observando-se em sociedades civilizadas, pois aproxima-se mais da liberdade civil afastando-

³⁴ Rousseau, 1990(a), p. 17.

se claramente da liberdade natural. A moral tem que ser o denominador comum de todos os homens em sociedade, pois com ela o homem torna-se verdadeiramente livre de todas as paixões naturais que o escravizam, e não lhe permitem desfrutar da sua própria liberdade.

Em Rousseau existe, assim, uma certa tendência para sacrificar a liberdade individual em favor da liberdade civil. O homem fica inserido no todo social e tudo o que procurar ter, isto é, o que forma a sua propriedade, deve ser fundado numa lei, de modo que ninguém poderá andar fora dos controlos das leis positivas³⁵.

Rousseau apresenta a sua justificação sobre este tema quando sugere que todos os desejos particulares são fundidos na vontade geral, e todos aqueles que procurarem desobedecer serão obrigados a serem livres. Esta é uma das afirmações que se tornaram polémicas no pensamento político de Rousseau.

O autor procura manifestar o seu pensamento sem entrar em contradição com a questão da vontade geral e do contrato que todos se propuseram a cumprir ao afirmar o seguinte:

Portanto, a fim de que este pacto social não seja um vão formulário, ele encerra tacitamente este compromisso, que só pode dar força aos outros, que se quem for que se recuse a obedecer à vontade geral, a tanto será coagido por todo o corpo: o que somente significa que o forçarão a ser livre; porque tal é a condição que, dando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e que é a única a tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem isso, seriam absurdos, tirânicos, e sujeitos aos maiores abusos³⁶.

A liberdade do indivíduo em si é sacrificada cada vez mais em nome da vontade geral, os interesses comuns estão em primeiro lugar, até não restar espaço para que cada homem possa manifestar o que realmente quer, o bem pessoal. Mas para Rousseau isso não era um problema, pois o ganho foi maior quando os homens decidiram fazer um pacto, e, para ele, tudo estava no bom caminho, pois o homem deixava de ser guiado pelas paixões e começava a usar mais a razão para a melhor realização dos seus objetivos dentro duma sociedade.

Quando se vive em sociedade a vontade geral deve ser respeitada, pois se cada um quisesse manifestar-se seria o início do declínio da sociedade civil, uma vez que as leis existem para que as sociedades progridam para o bem do próprio homem. Quando se obriga o indivíduo a ser livre é para que este aceite o bom funcionamento de uma sociedade e respeite o pacto social.

³⁵Cf. Rousseau, 1968 (b), p. 93.

³⁶ Rousseau, 1968 (b), p. 92

O homem é obrigado a viver em sociedade quando respeita as leis que regem tais sociedades, que existem para proteger o homem de si mesmo. A sociedade civil torna-se um lugar onde cada indivíduo procura manifestar a sua própria humanidade através dos seus atos, mas sempre tendo em mira a escolha do bem, que é fruto da moral:

Renunciar à sua liberdade, é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há reparação possível para quem tudo renuncia. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem; e é retirar qualquer moralidade às suas acções o retirar toda a liberdade à sua vontade. Enfim, é uma convenção vã e contraditória o estipular-se por um lado uma autoridade absoluta, e, por o outro, uma obediência ilimitada. Não é claro que se não está comprometido em nada perante aquele de quem se tem o direito de tudo exigir? E esta só condição, sem equivalente, sem troca, não implica a nulidade do acto? Porque, que direito teria contra mim o meu escravo, visto que me pertence tudo quanto ele tem e sendo meu o seu direito, esse direito de mim contra mim é uma palavra sem nenhum sentido?³⁷

Ao considerar a liberdade como sendo a essência da natureza humana, Rousseau demonstra que é contra qualquer tipo de escravatura, pois isso seria entrar em contradição com a própria natureza. O homem nasce livre e procura manter essa liberdade dentro da sociedade, mesmo com a realização do pacto, como o autor afirma: “Não me deterei a investigar se, sendo a liberdade a mais nobre das faculdades do homem, não será degradar a sua própria natureza colocar-se ao nível de animal, escravo do instinto, e ofender até o autor do seu ser, quando se renuncia, sem reserva, ao mais precioso dos dons, quando se sujeita a cometer todos os crimes para comprazer a um senhor feroz ou insensato³⁸”.

Rousseau procura manifestar a liberdade como uma das maiores conquistas num estado civil. E essa obrigação de ser livre consiste em procurar libertar o homem totalmente do estado de natureza para o estado civil, no qual a vontade geral tende a reinar com maior facilidade, e é aí que se encontra a maioria. Daqui resulta que não se pode dar muito espaço à minoria, pois se assim fosse existiriam muitos pactos dentro dos pactos, o que nos levaria a um infinito de pactos sociais, em que seria muito difícil a organização de um só estado, com um único soberano.

³⁷ Rousseau, 1968(b), p. 81.

³⁸ Rousseau, 1968(a), p. 374.

1.3 – O RECONHECIMENTO DA LIBERDADE E IGUALDADE ENTRE OS SERES HUMANOS EM SOCIEDADE

O tema da igualdade tem um destaque particular no pensamento de Rousseau quando este, no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os homens*, faz uma viagem às origens das primeiras sociedades naturais, como base da sua reflexão.

Ao procurarmos juntar os dois temas centrais da reflexão de Rousseau, as ideias de liberdade e de igualdade, caminhamos em direção ao pensamento que ele começa a construir sobre o reconhecimento, pois, por mais que a liberdade civil tenha algumas limitações, ela também é uma maneira que o homem tem de reconhecer que não está isolado na sociedade, e que, para uma melhor harmonia, tem de reconhecer os limites das suas ações dentro da mesma.

Um discurso bastante significativo que aparece no contexto do *Emílio* procura apresentar a ideia de sensibilidade como sentir o que os outros sentem só porque nós também sentimos o mesmo. Essas ideias são chaves para compreendermos o discurso do reconhecimento em Rousseau, e o modo como ele envolve a questão da educação em toda essa problemática:

Deste modo nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano, segundo a ordem da natureza. Para se tornar sensível e compassiva, é necessário que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela, que sofrem o que ela sofreu, que sentem dores que ela sentiu e outras de que ela deve fazer uma ideia, por poder vir a senti-las também. Efectivamente, como nós poderíamos nos deixar comover piedosamente se não fosse transportando-nos para além de nós mesmos e identificando-nos com o animal sofredor, abandonando, por assim dizer, o nosso próprio ser para integrarmos o seu? Só sofremos aquilo que consideremos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Assim, só nos tornamos sensíveis quando a nossa imaginação se anima e começa a transportar-nos para além de nós³⁹.

Dois elementos fulcrais para reconhecer os outros na sociedade são a sensibilidade e a compaixão. Os seres humanos devem ser sensíveis para terem essa ligação com os outros, o que constitui uma chave para o discurso do reconhecimento. Essa capacidade que temos de sentir as dores alheias não nos leva a viver a vida dos outros, mas leva-nos a perceber que somos semelhantes e que a dor também é sentida por mim por partilharmos a mesma natureza.

Essa comoção tem uma relação significativa com a situação em que o homem perante o outro se reconhece como sendo pertencente à mesma natureza e busca dar o seu apoio, e na sociedade tal resulta reforçado, através da moral. O homem não procura apenas melhorar os

³⁹ Rousseau, 1991(a), p. 21

seus atos perante ele próprio, mas também busca o reconhecimento dos seus atos dentro da sociedade civil.

Quando Rousseau apresenta a igualdade de todos os homens, recorre à ideia do nascimento natural:

Naturalmente, os homens não são nem reis, nem grandes, nem cortesões, nem ricos; todos nasceram nus e pobres, todos eles sujeitos às misérias da vida, aos desgostos, às doenças, às necessidades, às dores de todas as espécies; enfim, todos estão condenados à morte. Eis o que é verdadeiramente próprio do homem; eis aquilo de que nenhum mortal pode escapar. Comecei, pois, por estudar da natureza humana o que mais inseparável é dela, o que melhor constitui a humanidade⁴⁰.

Ao pôr todos os homens num nível de igualdade perante a natureza, Rousseau demonstra que algumas desigualdades que possam vir a existir não são culpa da natureza, mas do próprio homem. Os seres humanos têm uma semelhança comum por serem todos mortais, independentemente da estratificação social.

O homem é sempre um ser em descoberta, mas no âmbito da sociedade existem leis que regem todos dentro duma sociedade que regulam as relações entre os homens. A natureza dá a igualdade natural, mas existem leis que tornam os homens desiguais na sociedade, e Rousseau responde a essa questão em três dos seus livros, *Do Contrato Social*, *O Emílio* e, principalmente, n' *O Discurso sobre a origem da Desigualdade entre os homens*.

Rousseau tem noção que a ordem social dá também ao homem uma igualdade entre os cidadãos, a par daquela que é própria do estado natural, tal como fica patente na seguinte passagem do *Emílio*:

No estado natural, há uma verdadeira e indestrutível igualdade de facto, porque nesse estado é impossível que a única diferença de um homem para outro seja suficientemente grande para tornar-se um dependente do seu semelhante. No estado civil há uma igualdade de direito que é quimérica e vã, porque os meios destinados para a manter servem para o destruir, e porque a força pública – que apoia o mais forte, para oprimir o fraco – quebra a espécie de equilíbrio em que a natureza os colocara⁴¹.

A igualdade não é, portanto, uma prerrogativa que o ser humano adquire apenas com a formação da sociedade civil. A partir do estado natural o homem reconhece a existência dos seus semelhantes, mas não procura viver na dependência deles, ele possui a liberdade natural que dele faz o ser mais independente dos outros seres da natureza, procurando a satisfação dos seus prazeres como bem entender, e mesmo que algumas dessas diferenças sejam comuns na natureza, a maneira de estar de cada ser humano varia de modo particular.

⁴⁰ Rousseau, 1990(a), p. 20

⁴¹ Rousseau, 1990(a), p. 37.

Na sociedade civil há uma igualdade de direitos, para que ninguém esteja acima dos outros. Encontramos uma sociedade regida por leis e o homem possui direitos, esses mesmos direitos às vezes entram em choque com as necessidades individuais, e apresentam às vezes alguma opressão do poder do mais forte contra o mais fraco.

Na questão da liberdade deparamo-nos com o mesmo problema quando tratamos da vontade geral, pois as leis da vontade geral devem ser cumpridas para que o homem não possa ser apenas um ser na natureza, mas um representante da espécie humana.

As leis são um dos caminhos para entendermos a questão da justiça em Rousseau, pois em todas as sociedades existem as suas constituições e toda uma série de leis que delas decorrem, as quais regem o seu funcionamento.

Para Matos, a questão da igualdade de direito converte-se no âmago da definição de justiça em Rousseau, pois para ele:

A “igualdade de direito” produzida pela materialidade da lei é o âmago da definição da justiça em Rousseau. O fundamento da justiça é político e reside na materialidade da lei que confere a todos os cidadãos os mesmos direitos. Rousseau afirma a correspondência da justiça em relação à “igualdade de direito”: «a igualdade de direito e a noção de justiça que produz, deriva da preferência que cada um se dá e, por consequência, da natureza do homem». A justiça, identificada à “igualdade de direito”, é a condição de possibilidade da liberdade política: «a liberdade sem justiça é uma verdadeira contradição». A generalidade da lei não é indeterminada porque define o único regime político legítimo, a democracia, onde o “direito” é igual para todos⁴².

A igualdade de direito é uma das maneiras de relacionar reconhecimento e justiça. As leis são uma das maneiras de fazer a justiça, de conduzir os seres humanos a realizar ações que beneficiem todos dentro de uma sociedade. Para que haja essa justiça é necessário que não haja ninguém acima da lei. Existem também algumas diferenças entre as leis naturais e as leis civis, e todos os homens chegam a esse conhecimento através da educação e a razão.

É também necessário termos em conta a questão da união dos direitos e deveres dentro da sociedade. O homem procura aprender os seus direitos e deveres e assim poder cumprir com as suas obrigações na sociedade. Rousseau diz que “é preciso pois convenções e leis para unir os direitos aos deveres e reconduzir a justiça ao seu objeto. No estado de natureza, em que tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; não reconheço como destinado a outrem senão o que me é inútil. Não passa o mesmo no estado civil, no qual todos os direitos são fixados por lei⁴³”.

⁴² Matos, 2008 p. 192.

⁴³ Rousseau, 1968(b), p. 114.

Rousseau manifesta a necessidade de união dos direitos aos deveres por uma justa causa, de modo a procurar que as leis não sejam apenas um sinal que rege as sociedades. Mesmo quando não exista ninguém a observar os comportamentos dos indivíduos, trata-se de uma obrigação voluntária que todos deverão estar dispostos a cumprir para o bem comum.

Essas leis têm de ser iguais para todos para que exista um certo equilíbrio dentro da sociedade, porque “nenhuma sociedade pode existir sem fazer trocas, nenhuma troca se pode efetuar sem uma medida comum, e nenhuma medida comum se pode conceber sem igualdade. Assim, a lei principal de todas as sociedades terá de ser uma igualdade ou padrão convencional, seja para os homens, seja para as coisas⁴⁴”. A igualdade tem sempre uma importância decisiva na sociedade, pois revela-se como uma das melhores maneiras de organização da mesma através de leis justas, que possam introduzir na vida do homem a certeza de estar a seguir o caminho certo. Essa igualdade não se limita apenas aos homens, mas também às coisas, principalmente quando se quer resolver um problema que envolva bens e se procure uma justiça que se baseie na igualdade.

A igualdade convencional requer, portanto, o direito positivo, isto é, “o governo e as leis⁴⁵”. Do mesmo modo, a invenção de algumas coisas, como a moeda, tem a sua origem na igualdade convencional, como afirma o autor: “A igualdade convencional entre as coisas levou o homem a inventar a moeda; pois a moeda não é mais que um termo de comparação do valor das coisas de várias espécies; e nesse sentido a moeda é o verdadeiro elo da sociedade⁴⁶”.

As sociedades são geridas por leis que na sua maioria são convenções relativamente às quais os homens se põem em de acordo tendo em vista as coisas que eles acham certas e que constituem um bem para todos. Nas convenções e no modo de chegar a acordos, a vontade geral é preponderante.

Os seres humanos numa sociedade devem manifestar-se como livres porque ninguém possui o direito de privar outrem desse direito fundamental da sua existência, e na existência das leis convencionais é necessário que haja igualdade entre todos os homens e que ninguém possa estar acima das leis, unindo os nossos direitos aos nossos deveres. Em todo este processo, o reconhecimento torna-se indispensável.

⁴⁴ Rousseau, 1990(b), 206.

⁴⁵ Rousseau, 1990(a), 206.

⁴⁶ Rousseau, 1990(a), 206.

Para Rousseau, os homens não se diferenciam muito em todas as sociedades, pois para ele o Homem permanece sempre o mesmo:

O homem é sempre o mesmo, em todos os estados: se assim for, os estados mais numerosos são os que mais respeito merecem. Perante aquele que pensa, todas as distinções civis desaparecem: vê as mesmas paixões e os mesmos sentimentos, tanto no grosseiro como no homem ilustre; só distingue a respectiva linguagem, um colorido mais ou menos afectado; e se alguma diferença essencial os distingue, será em prejuízo dos mais desprovidos. O povo mostra-se tal e qual é, e não é amável: mas é necessário que as pessoas do mundo se disfarcem; se se mostrassem tais como são, horrorizar-nos-iam⁴⁷.

Os homens dentro de uma sociedade são todos iguais, na medida em que existem as leis que os procuram pôr ao mesmo nível, e há a possibilidade de alguns comportamentos serem reprimidos dentro da sociedade, para se poder preservar principalmente a liberdade de todos os outros. Em contrapartida, se o homem se manifestasse como ele é verdadeiramente no estado de natureza numa sociedade civil seria uma das coisas mais terríveis que podia acontecer.

⁴⁷ Rousseau, 1990(a), 24.

CAPÍTULO II – AUTENTICIDADE COMO PRINCÍPIO DO RECONHECIMENTO

2.1 – A BUSCA DA AUTENTICIDADE

A autenticidade, para Taylor, nasceu no final do século XVII, a partir do momento teórico em que se considerou que o ser humano é dotado de um sentido moral intuitivo, que determina internamente o que é certo ou errado. O sentido original desta doutrina consistia em combater a tese oposta segundo a qual a distinção entre o bem e o mal correspondia a um cálculo das consequências das ações, em particular das que são relativas à recompensa e aos castigos divinos⁴⁸.

É importante salientar que o ideal da autenticidade inclui determinadas noções de sociedade, ou pelo menos, de como se deve viver com os outros. A autenticidade é uma faceta do individualismo moderno, e todas as formas de individualismo caracterizam-se não só por enfatizar a liberdade do indivíduo, mas também por propor modelos de sociedade. Um individualismo da anomia e da ruptura não compreende, evidentemente, qualquer ética social, mas o individualismo como princípio ou ideal moral deve dar-nos alguma indicação sobre o modo de viver com os outros⁴⁹.

Taylor vai afirmar que “como todas as formas de individualismo e liberdade, a autenticidade inaugura uma era de «responsabilização»⁵⁰”. Na medida que esta cultura se desenvolve, as pessoas tornam-se mais responsáveis. É consequência inevitável de um tipo de liberdade deste género que as pessoas possam degradar-se ou elevar-se, mas, contudo, nunca saberemos se essa ascensão é sistemática ou irreversível, pois não temos plena certeza disso.

Taylor cunha a expressão *Era da Autenticidade* por considerar ter acontecido alguma coisa nesta última metade de século que alterou profundamente as condições de crença nas sociedades. Muitas vezes esta alteração é sentida como uma perda, uma ruptura; acredita-se que as comunidades estão a corroer-se, as famílias, os bairros, mesmo o regime político; sente-se que as pessoas estão menos dispostas a participar, a fazer a sua parte, e que confiam menos nos outros⁵¹.

⁴⁸ Cf. Taylor, 2009, p. 39-40.

⁴⁹ Taylor, 2009, p. 56.

⁵⁰ Taylor, 2009, p. 84.

⁵¹ Cf. *Idem. A Era Secular*. Instituto Piaget, Lisboa, 2012, p. 497.

Algumas causas para estas mudanças são: abundância e extensão continuada de estilo de vida consumistas, mobilidade social e geográfica, transferência de funções para terceiros e redução de meios pelas empresas, novos padrões familiares, em particular o aumento do rendimento a dois, com a resultante sobrecarga e esgotamento, a disseminação suburbana no meio da qual as pessoas frequentemente vivem, trabalham e fazem compras em três áreas separadas, a ascensão da televisão⁵².

Na *Era da Autenticidade*, a cultura presente é definida pela maneira como a publicidade é determinante e, ao mesmo tempo assume um grau considerável de autonomia. Os estilos de vestuário adotados, os tipos de música ouvidos dão expressão à personalidade, às afinidades do autor da escolha, no âmbito de um vasto espaço de moda em que a escolha de cada um se pode alinhar com a de centenas, mesmo de milhares de outros.

A ética da autenticidade contemporânea tem uma longa pré-história, afirma-se numa crítica mais ampla do sujeito disciplinado, preocupado acima de tudo com o controlo racional e instrumental⁵³.

Taylor afirma:

A noção de autenticidade desenvolve-se a partir da deslocação do acento moral interior daquela ideia. De acordo com a concepção original, a voz interior é importante porque nos diz o que devemos fazer. Importaria estar em contacto com os nossos sentimentos morais a fim de agir correctamente. O que designo por deslocação da acentuação moral manifesta-se quando o contacto com os próprios sentimentos assume um significado moral autónomo e decisivo. Passa a ser algo que devemos alcançar para nos tornarmos seres verdadeira e plenamente humanos⁵⁴.

Taylor deixa claro o que cabe entender pelo problema da autenticidade, pois esta consiste em ser fiel ao próprio ser e assumir o próprio sentido da existência. A pessoa apercebe-se de uma potencialidade que lhe é própria. No entanto, a autenticidade só pode ser alcançada de uma maneira integral se se reconhecer que este sentimento se liga a um todo mais amplo. É este pano de fundo que explica o ideal moral da autenticidade e os objetivos de desenvolvimento próprio ou de auto-realização como normalmente se formulam. É este o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo as suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de viver a minha vida ou de alcançar a minha própria realização⁵⁵.

⁵² Cf. Taylor, 2012 p. 497- 498.

⁵³ Cf. Taylor, 2012, p. 500.

⁵⁴ *Idem*, 2009, p. 41.

⁵⁵ Cf. Taylor, 2009, p. 98.

2.2 – O IDEAL DA AUTENTICIDADE

A ética da autenticidade é um tema bastante novo e tem a sua base em formas anteriores de individualismo, mas esse individualismo anterior estava relacionado com a teoria da racionalidade, tendo sido “iniciado por Descartes, que impunha a cada pessoa a responsabilidade de pensar por si mesma; ou ainda com o individualismo político de Locke, que procurava tornar a pessoa e a sua vontade prioritária relativamente às obrigações sociais”⁵⁶. Os problemas da autenticidade não seguem apenas essa linha direta, também se pode notar que a autenticidade “entrou em conflito, em alguns aspetos, com estas formas anteriores de individualismo; é filha do período romântico que rejeita a racionalidade separada e um atomismo que não reconheça os vínculos à comunidade”⁵⁷.

Pablo Holmes afirma que:

Taylor demonstra então que compreende a autenticidade como o produto de uma inserção intersubjetiva dos indivíduos em uma sociedade que viu, ao longo da Modernidade, desestruturarem-se as estruturas de hierarquia o *ancien regime* baseadas na honra e na autoridade estamental. Em lugar da noção de *préférences*, devidas àqueles que têm uma origem hierárquica superior, surge a noção moderna de dignidade, agora utilizada em um sentido universal e igualitário, mediante a qual falamos da dignidade dos seres humanos, ou da dignidade dos cidadãos, e não mais na precedência ou na superioridade do Senhor⁵⁸.

Quando no século XVII se teve a ideia de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, para distinguir entre o bem e o mal, levantou-se a questão sobre a voz interior, e é através dessa voz que o homem poderá reconhecer-se como aquele ser que expressa a sua singularidade existencial no mundo. A esse propósito, Taylor afirma o seguinte:

O objectivo inicial desta doutrina era combater um ponto de vista rival, segundo o qual conhecer o bem e o mal era uma questão de consequências calculadas, sobretudo das que diziam respeito à recompensa e ao castigo divino. A ideia era a de compreender o bem e o mal era questão de raciocínio frio, mas um acto enraizado nos nossos sentimentos⁵⁹.

Deve-se dirigir o pensamento aos sentimentos e procurar dar-lhe maior importância, porque “dar atenção aos nossos sentimentos morais tem a sua importância aqui, como um meio

⁵⁶ Taylor, 2009, p. 39.

⁵⁷ Taylor, 2009, p. 39.

⁵⁸ Holmes, Pablo. *A Modernidade como Dilema entre a Eticidade e a Moralidade: A Crítica de Charles Taylor à Teoria do Discurso*. Controvérsia, 2007, p. 46.

⁵⁹ Taylor, 1998, p. 48.

que visa o comportamento correcto”⁶⁰. Ainda segundo Taylor “acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito”⁶¹.

A nova perspectiva moral difere totalmente das que existiram no passado, por haver uma grande mudança quando se descobriu uma nova fonte do bem, que deixou de ser Deus, ou a Ideia de bem, que era considerada essencial para se atingir a plenitude do ser, passou a ser o homem e não Deus. Taylor oferece uma explicação para isto, ao afirmar o seguinte:

Este facto faz parte da viragem subjectiva maciça que teve lugar na cultura moderna e que se traduziu numa nova forma de introspecção, através da qual passamos a ver-nos como sujeitos dotados de uma profundidade interior. Trata-se de uma ideia que não exclui a nossa relação com Deus ou com as Ideias. Pelo contrário, pode ser mesmo considerada a maneira certa de estabelecer essa relação⁶².

Taylor ressalta a importância que Rousseau teve no pensamento Ocidental, como um dos principais pensadores na política do reconhecimento, e destaca o seu conceito de liberdade de autodeterminação:

É a ideia de que sou livre quando decido por mim mesmo o que me diz respeito, em vez de ser modelado por influências externas. Este tipo de liberdade ultrapassa, obviamente, aquilo a que se chama liberdade negativa, em que sou livre de fazer o que quiser sem a interferência de outros, porque tal é compatível com o facto de ser modelado e influenciado pela sociedade e pelas suas leis de conformidade. A liberdade de autodeterminação exige que me desligue de todas imposições externas e decida só por mim próprio⁶³.

Rousseau apresenta certas diretrizes do sentimento de existência, que nos manifestam não só como seres conscientes, mas também como seres morais, tratando-se de uma voz da natureza dentro do ser humano, que não é seguida em virtude da influência dos outros. Mas ele ainda ressalta que “a nossa salvação moral está na recuperação do contacto moral autêntico conosco mesmos”⁶⁴. E quando se procura recuperar a independência dos outros, começa-se a ter um sentimento de existência, por se saber que muitas das vezes não se precisa assim tanto dos outros para direccionar a existência. A vida de cada ser humano deve ser a principal prioridade e a posição dos outros deve ser entendida como um contributo para o desenvolvimento pessoal, pois cada um é diferente e pensa de modo diferente.

Deve-se, assim, procurar o ideal da autenticidade, mas é necessário que haja uma independência e uma afirmação mais sólida sobre a própria vida. Essa autodeterminação deve

⁶⁰ Taylor, 1998, p. 49.

⁶¹ Taylor, 1998, p. 49.

⁶² Taylor, 1998, p. 49.

⁶³ Taylor, 2009, p. 41.

⁶⁴ Taylor, 1998, p. 49.

ser um perfil de entrada no ser, que apenas se descobre através da reflexão, ouvindo a voz interior, sem deixar que esta seja abafada pela sucessiva influência de agentes externos.

A importância de se ser verdadeiro consigo mesmo é tão determinante que Taylor faz a seguinte reflexão ao ressaltar cada aspecto positivo que encontramos em tais circunstâncias, e que englobam as ideias de Rousseau e Herder, e, portanto, esse poderoso ideal moral que os une:

Atribui uma importância capital a um certo tipo de contacto comigo mesmo, com a minha natureza interior, que está em risco de se perder: em parte devido às pressões das leis da conformidade exterior, mas também porque, ao adoptar uma atitude instrumentalista para comigo mesmo, poderei ter perdido a capacidade de ouvir esta voz interior. E acentua, além disso, a importância do contacto consigo mesmo pela introdução do princípio de originalidade: cada uma das novas vozes tem algo próprio a dizer. Não só devo ajustar a minha vida às exigências da conformidade exterior; mas também não posso sequer encontrar um modelo de vida fora de mim mesmo. Só posso encontrá-lo dentro de mim.

Ser verdadeiro comigo mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade e isso é algo que só eu posso explicitar e descobrir. Ao fazê-lo, estou também a definir-me a mim mesmo. Apercebo-me de uma potencialidade que é propriamente minha. É este o pano de fundo que explica o ideal moral da autenticidade e os objectivos de desenvolvimento próprio ou de auto-realização como normalmente se formulam. É este o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo as suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de “viver a minha vida” ou de “alcançar a minha própria realização”⁶⁵.

O problema do ser humano não está em manifestar a sua originalidade, encontra-se na busca, ela falha por causa de o humano possuir muitas vozes interiores e não saber o caminho a seguir, pelo que pode seguir o errado. Trata-se, portanto, de uma questão de valores e de moralidade. Por mais que o ser humano busque a originalidade não deve passar por cima de todos os outros-existentes para identificar-se como original, deve antes libertar-se das influências maiores que tem e embarcar na autodescoberta.

A busca da originalidade tem de ser feita individualmente, cada ser humano tem a sua voz interior e deve conciliar as ações no âmbito da moralidade, para ter um pouco mais de sentido na existência. A nossa realização tem de ser feita através da racionalidade, que deve ter em conta o ideal de autenticidade com os seus objetivos da auto-realização e de auto-satisfação.

O novo ideal de autenticidade tem as suas semelhanças com a noção de dignidade, surge como fruto do declínio da sociedade hierárquica. A identidade, antigamente, era determinada através da posição de classe. Houve mudanças que fizeram com que a maior parte das sociedades adoptasse a democracia, como uma política mais participativa, e principalmente, como solução para a questão de igual dignidade. E Taylor afirma que:

⁶⁵ Taylor, 2009, p. 42-43.

O nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenómeno, já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, é um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não pode ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser⁶⁶.

O ideal de autenticidade nas sociedades modernas surge então como um problema, quando não se entende a verdadeira relação existente entre a identidade e reconhecimento. Para Taylor, “temos que tomar em consideração um aspecto definitivo da condição humana, praticamente invisível por culpa da tendência esmagadoramente monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante⁶⁷”. O ser humano não está sozinho neste mundo, é um ser em relação, que, na formação da identidade, identifica-se com certa cultura. As sociedades estão cada vez mais diversificadas e a busca da originalidade tem de ser feita a partir do interior, em diálogo com o mundo externo. Taylor, relativamente ao diálogo, afirma que “tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado”⁶⁸.

A linguagem para Taylor não é apenas a maneira como se fala, mas inclui também as outras formas de expressão, incluindo as linguagens da arte, do gesto, do amor, e outros géneros. Porque, para ele: “A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não é algo que se consiga sozinho, mas dialógica”⁶⁹.

A linguagem tem uma importância notável, não apenas para a formação da identidade, mas por se continuar a usá-la ao longo da vida. Contudo:

Não nos limitamos a aprender as linguagens em diálogo para, depois, continuarmos a usá-las para os nossos próprios fins. É claro que temos de desenvolver as nossas próprias opiniões, atitudes, posições em relação às coisas, o que implica uma boa dose de reflexão solitária. Mas não é assim que se passa com as questões importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo sobre, e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses outros-importantes – os nossos pais, por exemplo – e de eles desaparecerem das nossas vidas, o diálogo com eles continua para o resto das nossas vidas⁷⁰.

Existe um ideal de autenticidade quando se procura manter o intercâmbio de diálogo com os outros. Estes podem ter uma influência tão grande que se desconhecem os seus limites.

⁶⁶ Taylor, 1998, p. 52.

⁶⁷ Taylor, 1998, p. 52.

⁶⁸ Taylor, 1998, p. 52.

⁶⁹ Taylor, 1998, p. 52-53.

⁷⁰ Taylor, 1998, p. 53.

Um dos exemplos é o dos pais: mesmo que exista um afastamento ao longo do tempo, a sua influência é tão grande que vai direcionar o sentido da vida dos filhos.

A autenticidade implica a originalidade, exige a revolta contra a convenção, e é por isso que Taylor procura demonstrar as implicações da autenticidade da seguinte maneira:

(A) implica (1) criação e construção, e assim como descoberta, (2) originalidade e frequentemente (3) oposição às regras da sociedade e, eventualmente, ao que entendemos por moral. Mas também é verdade, como vimos, que (B) requer (1) abertura a horizontes de sentido (porque, de outra forma, a criação perde o contexto que a pode salvar da insignificância), e (2) e uma definição de si feita em diálogo. Tem de admitir-se que se produzam tensões entre estas exigências, mas é nefasto privilegiar, sem mais, umas em detrimento das outras, por exemplo (A) em detrimento de (B) ou vice-versa⁷¹.

Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente, na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida⁷². Apesar de todos os esforços para a busca de autenticidade, os sinais do peso da sociedade e da moral ainda são excessivos, segundo Souza, manifestando-se como signos sociais, por vezes de menor importância, como por exemplo “a inclinação respeitosa e inconsciente do indivíduo “inferior” na escala social, quando encontra com um “superior”, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito”⁷³.

2.3 – A AUTENTICIDADE NA SOCIEDADE

Taylor analisa, na *Ética da Autenticidade*, aquilo que entende como os “três mal-estares da modernidade”. A modernidade é responsável pelo desenvolvimento tecnológico do mundo, mas este progresso civilizacional é transmitido também como sentimento de perda⁷⁴.

De acordo com Taylor, alguns fatores e dilemas da modernidade atual, tais como as novas formas de expressão estética ou sexual ou mesmo a desagregação normativa da secularização, terão contribuído para tornar mais ostensivo o modo como se manifesta o reconhecimento. As

⁷¹ Taylor, 2009, p. 75.

⁷² Honneth, 2003, p. 207.

⁷³ Souza, Jessé. *A Modernização Seletiva: Uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, pp. 11-12.

⁷⁴ Cf. Taylor, 2009, p. 18.

raízes históricas e filosóficas, que tornaram a própria ideia de reconhecimento possível, estão intimamente relacionadas com o advento das sociedades modernas⁷⁵.

Com as mudanças que surgem na sociedade, Taylor, detecta três perdas, na origem do declínio do sentimento moral: a perda de significado, a perda das finalidades e a perda da liberdade⁷⁶.

A perda do significado acontece no processo que Taylor afirma ser o “desencantamento do mundo”. Este é a desarticulação dos horizontes de significado, quando a liberdade moderna não abre espaço para as questões morais de carácter transcendental. O homem, agora, é um ser livre para decidir conscientemente sobre as suas concepções de vida boa, mesmo que para isso tenha de despertar uma ordem moral e hierárquica específica, que indique qual o seu lugar no mundo. Em tudo isso surge a questão do individualismo, como um voltar-se para si mesmo e para os seus próprios interesses, nesse nível a pessoa torna-se menos preocupada com os outros e com a sociedade⁷⁷.

A segunda perda, prende-se com a finalidade e está relacionada com a questão da razão instrumental. A razão instrumental é o tipo de racionalidade que estabelece meios para chegar a um fim, sendo que esses meios estão fundamentados em metas de eficiência, de maximização da produção e do custo-benefício. Não é possível negar que ela foi relevante para o desenvolvimento tecnológico moderno. O problema surge quando é utilizada como critério para a determinação dos fins morais da humanidade, como a felicidade e o bem-estar dos indivíduos. Para Taylor a primazia da razão instrumental é evidente no prestígio e na aura que envolve a tecnologia e pode fazer acreditar que se devem buscar as soluções tecnológicas mesmo quando precisamos resultados diferentes. Por isso que, a cada dia que passa, a felicidade das pessoas é determinada pelo consumo de bens substituíveis, e as relações com os outros significantes são sacrificadas em detrimento do trabalho e da acumulação de renda⁷⁸.

A terceira perda é a perda da liberdade. Tal acontece porque as estruturas sociais restringem os campos em que uma escolha moral séria pode ser efetuada, de modo que o desejo de participação política é abandonado em troca da vontade de desfrutar os prazeres materiais da vida privada, gerando um estado de apatia política generalizada. Em muitos casos, alguns Estados tornam-se paternalistas, o poder tutelar desvaloriza a participação política e o cidadão

⁷⁵ Cf. Carneiro, Carlos David, 2015. pp. 178-179

⁷⁶ Cf. Gondim, Larissa Cristine. *Autenticidade e Reconhecimento: Pela fundamentação Ética da Teoria Geral dos Direitos de Grupo*. S/A, p. 4.

⁷⁷ Cf. Taylor, 2009, p. 18.

⁷⁸ Cf. Taylor, 2009, p. 20.

individual é abandonado perante um Estado burocrático vasto e sente-se impotente. A grande preocupação é que essas mudanças não ocorrem apenas na esfera privada, mas elas também podem ser institucionalizadas, e, quando entram na esfera política, o individualismo e a primazia da razão instrumental restringem a liberdade política⁷⁹.

Numa sociedade moderna o relativismo é uma ramificação de uma determinada forma de individualismo, porque define-se que cada um tem o direito de organizar a sua própria vida com base naquilo que considera realmente importante ou valioso. Necessita-se que as pessoas sejam verdadeiras para consigo mesmas e procurem a sua auto-realização. Pois compete a cada um, em última instância, determiná-la e ninguém pode ou deve tentar impor regras à vida alheia⁸⁰.

Como passarei a explicar, penso que o relativismo hoje amplamente difundido é um profundo erro e até mesmo, em certos aspectos, um absurdo. Parece ser verdade que a cultura da auto-realização levou muitas pessoas a perder de vista aquilo que as transcende. E parece óbvio que tal cultura assumiu contornos fúteis e de autocomplacência. E isto pode chegar a uma espécie de contra-senso, já que surgem novos modos de conformismo entre aqueles que lutam por serem eles próprios; e surgem, além disso, novas formas de dependência, na medida em que as pessoas, pouco seguras da sua identidade, se voltam para todo o tipo de auto-proclamados especialistas e guias, envoltos no prestígio da ciência ou de alguma espiritualidade exótica⁸¹.

Os perigos do individualismo e da perda dos significados, é o de que o ideal de autenticidade adquira aquela feição de individualismo narcisista que é o relativismo. O relativismo decorre do próprio liberalismo, e pode ser formulado da seguinte forma: todas as pessoas têm o direito de desenvolver a sua própria maneira de viver, fundamentada no sentido do que é realmente importante ou de valor. Trata-se do individualismo da auto-realização, que sobrevaloriza o *self* em detrimento das demais questões que estejam fora dele (como as religiosas, políticas ou históricas)⁸².

O próprio relativismo é alimentado por um ideal moral, e esse ideal moral configura-se num tipo de egoísmo relacionado com o liberalismo da neutralidade, o qual defende que a escolha sobre as concepções de bem pertence aos indivíduos, na esfera privada, restando ao Estado a necessidade de ser neutro e imparcial a esse respeito. E, quando essas escolhas morais passam exclusivamente para o privado, surge o subjetivismo moral, segundo o qual a razão não é capaz de julgar questões morais, pelo que se as pessoas adoptam determinadas regras é, tão só, porque se sentem particularmente atraídas por elas.

⁷⁹ Cf. Taylor, 2009, p. 23

⁸⁰ Cf. Taylor, 2009, p. 30.

⁸¹ Taylor, 2009, p. 30-31.

⁸² Cf. Taylor, 2009, p. 30.

Um dos estudiosos de Taylor, Paulo Roberto, afirma que:

Expressando a sua identidade, o agente pode se orientar perante a realização de uma boa vida. Tal orientação para a construção de uma boa vida é um dos pontos fundamentais para o pensamento de Taylor; com este tema ele resgata a necessidade de a filosofia moral contemporânea se debruçar não mais sobre os conteúdos de obrigação das ações, mas sobre a vivência significativamente articulada do *Self*. Taylor, a nosso ver, resgata o próprio sentido de humano no processo de realização de uma boa vida. A consequência deste resgate não é a elaboração de um simples novo humanismo ou algo do gênero, mas sim a preocupação de não aprisionar as ações humanas dentro de parâmetros morais fundados em leis comparáveis à da natureza⁸³.

Quando o subjetivismo moral se torna numa das bases de uma sociedade ou de uma política acontece a desarticulação dos ideais morais, e junto com eles do próprio ideal de autenticidade. Ao individualismo correspondem assim dois sentidos: por um lado, pode ser visto como um fenómeno amoral, identificado com a perspectiva egoísta e relativista; por outro, como um ideal moral, que é a perspectiva que se pretende defender.

Taylor vê na autenticidade um ideal que se degradou, ainda que seja muito válido em si mesmo e, diria, irrecusável pelos modernos. O que se precisa não é de uma condenação sem apelo, mas de um compromisso sabiamente equilibrado. Precisamos de um trabalho de regeneração pelo qual este ideal possa contribuir para a renovação da nossa vida prática⁸⁴.

Na autenticidade a pessoa manifesta a sua originalidade, ela é ser verdadeiro consigo próprio, ser fiel à própria originalidade e isso é algo que só se pode explicitar e descobrir. Nessa descoberta, o ser humano apercebe-se de uma potencialidade que lhe é própria. Este é o pano de fundo que explica o ideal moral da autenticidade e os objetivos de desenvolvimento próprio ou de auto realização como normalmente se formulam, o que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo às suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de “viver a minha vida” ou de “alcançar a minha realização”⁸⁵.

A questão da dignidade é um dos principais focos para direcionar-se a política do reconhecimento, Taylor afirma que: “A dignidade do guerreiro, do cidadão, do chefe de família, etc. apoia-se na compreensão básica de que algum valor especial está vinculado a essas formas de vida ou ao status ou posição que essas pessoas alcançaram no âmbito delas”⁸⁶.

⁸³ Araújo, Paulo Roberto Monteiro. *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. Campinas: 2003, p.174.

⁸⁴ Cf. Taylor, 2009, p. 38.

⁸⁵ Cf. Taylor, 2009, p. 43.

⁸⁶ Taylor, 2005(a), p. 42

A ética da honra vai ter um lugar em destaque. Para Taylor:

A ética da honra, foi claramente a base de uma compreensão sobremodo disseminada de dignidade que é atribuída ao cidadão livre ou guerreiro-cidadão e, num grau ainda maior, a alguém que desempenha função de destaque na vida pública. Isto continua sendo uma dimensão importante de nossa vida na sociedade moderna, e a implacável competição por esse tipo de dignidade é parte daquilo que anima a política democrática⁸⁷.

A ética da honra foi usada durante muito tempo para dividir os homens entre si, através de classe. Essa mesma divisão não favorecia o reconhecimento de todos os homens em sociedade, pelo que era necessário que existisse uma forma de pensamento destinada a reconhecer todos os homens como iguais desde o nascimento. Essa foi uma das tarefas de Rousseau, no seu *Contrato Social*.

A dignidade tem de ser universal para todos os seres humanos, e a busca do reconhecimento vai procurar o seu fundamento na ideia de que os homens nascem todos livres, e que merecem igualdade, respeito e dignidade, perante a natureza e a lei positiva. A noção de igual dignidade procura promover uma maior harmonia dentro de uma sociedade que se encontrava dividida ao longo de muito tempo por causa da ética de honra.

Para Gondim, “a autenticidade deve ser estabelecida como um ideal moral da sociedade liberal democrática⁸⁸” Mas afim de chegarmos aí, temos que acreditar em três ideias, e são elas⁸⁹:

1. Que a autenticidade é um ideal válido. Essa convicção opõe-se à ideia central da crítica da cultura da autenticidade;
2. Que se pode discorrer racionalmente sobre os ideais e a conformidade das práticas com esses ideais, o que implica a rejeição do subjectivismo;
3. Que essa reflexão pode ter consequências, o que é incompatível com as concepções da modernidade que nos consideram prisioneiros da cultura moderna pelo sistema, quer este seja definido com o capitalismo, sociedade industrial ou burocracia.

⁸⁷ Taylor, 2005(a), p. 42.

⁸⁸ Gondim, S/A, p. 6.

⁸⁹ Cf. Taylor, 2009, p. 38.

CAPÍTULO III – A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

Para a elaboração da teoria de reconhecimento, Taylor baseia-se antes de mais em Rousseau, nomeadamente nas suas ideias de igualdade e de liberdade, de que tratou o primeiro capítulo, mesmo que o conceito de reconhecimento encontre alguns indicadores na Antiguidade, em particular na ideia de que apenas poderia ter uma vida boa quem conseguisse suscitar estima da polis⁹⁰.

A relação que se constrói entre a identidade pessoal, a práxis cultural e as instituições, é uma relação instrumental ou relação de dependência orgânica, substantiva do indivíduo com a comunidade, numa relação reflexiva de reconhecimento mútuo. Este reconhecimento permitirá uma reconciliação sempre passível de revisão, quando for o caso, entre diferença e identidade⁹¹.

O problema do reconhecimento traduz-se na questão do multiculturalismo, encontrando-se, assim, em alguns aspetos da política que estimulam a necessidade de alguns grupos serem reconhecidos. Como escreve o autor, “a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de diferentes formas em nome dos grupos minoritários ou subalternos, em algumas manifestações do feminismo⁹²”

Taylor, ao iniciar a discussão sobre o “reconhecimento”, não parte de uma definição ou reconstrução etimológica do termo, mas busca simplesmente apresentar alguns programas políticos das sociedades contemporâneas que procuram tê-lo em consideração nos seus sistemas ou nas suas ideologias políticas. Assim, torna-se notório que uma vasta variedade de sujeitos e grupos, como movimentos nacionalistas, religiosos, minorias étnicas, diversas correntes do feminismo e dos movimentos anti-racistas passaram a fazer uso do termo para exprimir os seus ideais⁹³.

A exigência do reconhecimento adquire um certo interesse devido à relação entre o reconhecimento e identidade. E a identidade é “a maneira como uma pessoa se define, como é

⁹⁰ Cf. Honneth, Axel. *Reconhecimento*. In. Canto-Sperber, Monique (org). *Dicionário de Ética e Filosofia moral*. Vol 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 473-478.

⁹¹ Cf. Werle, D. L. *Lutas por Reconhecimento e justificação da normatividade*. (Rawls, Taylor e Habermas). São Paulo, 2004. p. 52.

⁹² Taylor, Charles. *Multiculturalismo*. Instituto Piaget, Lisboa, 1998, p. 45.

⁹³ Cf. Carneiro, Carlos David. *Justiça Política entre a Igualdade e a Diferença: Explorando a Política do Reconhecimento de Charles Taylor*, 2015, p. 178.

que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano ⁹⁴”. A tese fundamental consiste no facto de a identidade ser formada em parte pela existência ou inexistência do reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, o que provoca a uma pessoa ou grupo alguns prejuízos, por serem alvos de verdadeira distorção se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa de inferioridade ou de desprezo por eles.

A descoberta da identidade não significa que esta advenha por si, mas sim, que é negociada, em parte abertamente, em parte interiormente, com os outros. O desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento, pois, neste caso, a própria identidade depende, decisivamente, das interacções dialógicas com os outros⁹⁵.

A identidade muda, de facto, mas desenvolve-se como a de uma pessoa que já viveu parte da vida e continuará a vivê-la até ao fim. Não se define a identidade numa determinada data marcante, mas tenta-se dar sentido à vida tal como foi e como se projeta daqui para frente como base no que foi. A descoberta da identidade é um processo longo, deve ser feito em duas fases, uma exterior e outra interior. Esses dois processos caminham sempre juntos. Para não se ter uma imagem falsa sobre si próprio, na relação com os outros, descobre-se mais sobre si próprio, isto é, numa reflexão exterior e profunda⁹⁶.

Taylor no seu livro *As Fontes do Self*, faz uma abordagem mais profunda sobre o tema do indivíduo, da identidade, e da questão do *self*, porque afirma que “O processo dessa investigação logo mostra que não é possível formar uma ideia muito clara disso sem alguma compreensão adicional de como nossas representações do bem evoluíram. A individualidade e o bem, ou, em outras palavras, a identidade e a moralidade apresentam-se como temas inextricavelmente entrelaçados⁹⁷”.

Existem dois tipos de formação da identidade, social e privado.

A nível privado, podemos ver como uma identidade original necessita e é vulnerável ao reconhecimento concedido ou negado pelos “outros significativos”. Não é surpreendente que numa cultura da autenticidade as relações pessoais sejam consideradas os lugares-chave da descoberta e da afirmação de si. As relações amorosas são importantes não apenas pela ênfase posta nos acontecimentos da vida corrente pela cultura moderna; são também essenciais por serem o cadinho da identidade gerada na interioridade.

⁹⁴ Taylor, 1998, p. 45.

⁹⁵ Cf. Taylor, 1998, p.53.

⁹⁶ Cf. Taylor, 2009, p.63.

⁹⁷ Taylor, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005(a), p. 15.

A nível social, a compreensão de que a identidade é formada em diálogo aberto, não modelada por um discurso social predefinido, tornou mais importante e vigorosa a política de igual reconhecimento e elevou consideravelmente os seus objetivos. O reconhecimento igual não é apenas uma característica das sociedades democráticas saudáveis. A recusa deste reconhecimento pode, além disso, lesar aqueles aos quais é negado, segundo uma teoria hoje muito difundida. A projeção do outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-la ou oprimi-lo na medida em que for inferiorizado⁹⁸.

É evidente que a compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão política de reconhecimento igual, que opera com a sua própria noção de autenticidade, pelo menos quando se trata de denunciar deformações da identidade induzidas por outros⁹⁹.

Para Taylor “a minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer, ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição¹⁰⁰”.

A identidade pode ser entendida também através dos compromissos morais ou espirituais que se assumem, como católico ou como anarquista. Em outros casos, assumir a identidade através das nações ou tradições a que se pertence. Isso é essencial para entender as posições que se defendem, em algumas questões sobre o que é o bom, ou válido, ou admirável ou de valor. E nos casos em que as pessoas começam a perder esse compromisso ou identificação, assim começa a surgir a crise de identidade, por não saberem o lugar a que pertencem¹⁰¹.

A esse propósito, Taylor afirma o seguinte:

E essa situação de fato manifesta-se na vida de algumas pessoas. É o que denominamos “crise de identidade”, uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras, ruins ou triviais. O significado de todas essas possibilidades fica impreciso, instável ou indeterminado. Trata-se de uma experiência dolorosa e assustadora¹⁰².

O ser humano busca o reconhecimento, não é uma maneira de o limitar perante os outros, nem de afirmar um individualismo ainda maior, pois se existe uma maneira de ser comum a todos os homens, também existem algumas singularidades.

⁹⁸ Taylor, 2009, p. 60-61.

⁹⁹ Cf. Taylor, 2009, p. 61.

¹⁰⁰ Taylor, 2005(a), p. 44

¹⁰¹ Cf. Taylor, 2005(a), p. 44

¹⁰² Taylor, 2005(a), p. 44.

Susan Wolf evidencia um aspeto que forma, pelo menos, uma das graves injustiças, um erro do reconhecimento perpétuo, e que tem a ver com a situação em que uma pessoa ou uma cultura não sejam reconhecidas, e nem têm algo de importante a dizer a todos os seres humanos. A necessidade de corrigir estas injustiças, por conseguinte, não depende da presunção ou da confirmação da presunção que uma cultura específica é distintamente valiosa para as pessoas externas a essa cultura¹⁰³.

O problema do reconhecimento incorreto leva a que algumas pessoas levem muito tempo a recompor-se e a seguir em frente, podendo perdurar por várias gerações. O reconhecimento deve ser sempre correto, principalmente o modo como a identidade se forma, isto é, no diálogo com os outros, de acordo ou em conflito com a maneira como o reconhecem¹⁰⁴.

Taylor afirma:

Perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio, contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade vital¹⁰⁵

O autor apresenta uma nova maneira de pensar sobre os outros e atribuiu-lhes uma expressão, empregada pela primeira vez por G. H. Mead, que é os “outros-importantes”, a qual formula da seguinte maneira:

As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à auto definição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós – os «outros-importantes», como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinha, mas dialógica¹⁰⁶.

O ser humano não se limita apenas a aprender as linguagens em diálogo para depois continuar a usá-las para o seu fim; continua a desenvolver as próprias opiniões, atitudes, posições em relação às coisas, o que implica um bom tempo de reflexão consigo próprio.

As questões mais importantes da vida, incluindo a da identidade, definem-se em diálogo com os outros-importantes. Existe uma relação muito particular com os pais, durante a formação de identidade, de modo que, mesmo alguns outros-importantes acabem por ser deixados para trás, continua-se a manter o diálogo com eles durante o resto da vida.

¹⁰³ Cf. Taylor, 1998, p.147.

¹⁰⁴ Cf. Taylor, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 57.

¹⁰⁵ Taylor, 1998, p. 46.

¹⁰⁶ Taylor, 1998, p.52-53.

A contribuição dos outros-importantes começa quando o ser humano nasce e prolonga-se durante anos. Certas pessoas podem querer continuar apegadas a qualquer forma de ideal monológico, mas, nem por isso se libertam completamente daqueles que contribuíram em sua vida com muita amor e atenção para a formação da identidade.

Todavia, ao aceitar a auto-definição, buscando ser autêntico e não depender mais das opiniões dos outros, o *eu* encontra a sua singularidade. Cada um tem a oportunidade de renascer autenticamente único, com capacidade acrescida de amar-se a si próprio e de abrir os braços aos outros. Assim, embora aqueles que amamos entrem e saiam da nossa vida, permanece a capacidade de amar¹⁰⁷. A descoberta da identidade não é, como já indicámos, uma missão realizada no isolamento, mas num diálogo exterior e interior com os outros, não esquecendo que a própria identidade também depende das relações que se estabelecem com os outros¹⁰⁸.

A identidade depende, portanto, decisivamente, das relações dialógicas com os outros. Taylor esclarece que “a questão não reside no facto de essa dependência dos outros ter surgido na era da autenticidade. Existiu sempre uma forma de dependência”¹⁰⁹. Esse problema da identidade de origem social dependia, pela sua própria natureza, da sociedade, e o reconhecimento nunca havia constituído um problema, porque:

O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa. Se bem que resulte de um processo interior, a identidade original, pessoal, não é alvo deste reconhecimento *a priori*. Terá de conseguir através de troca, o que é uma tentativa passível de falhar. O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso¹¹⁰.

No período pré-moderno, não se falava em identidade nem em reconhecimento, não porque as pessoas fossem destituídas de identidades, ou porque estas dependiam do reconhecimento, mas sim, porque eram suficientemente problemáticas para serem discutidas como tal.

Para Taylor:

Todos necessitamos de reconhecimento para sustentar a nossa identidade no início e muitos nunca conseguem prescindir dele. A identidade só pode florescer nas relações com líderes ou colegas. Mas estas relações ainda definidoras são rígidas, rudes, refreadas, não íntimas. E o que se visa está refletido no carácter dessas relações; é um tipo de autoconfiança, autossuficiência, autarcia, autonomia. Precisamos de

¹⁰⁷ Taylor, 2009, p. 56.

¹⁰⁸ Taylor, 2009, p. 59.

¹⁰⁹ Taylor, 1998, p. 55.

¹¹⁰ Taylor, 1998, p. 55.

reconhecimento para chegar aí, mas procuramos transcendê-lo, pôr de lado a escada¹¹¹.

Taylor reconhece que, a partir de Rousseau, começa-se a encontrar “algumas ideias pioneiras sobre a dignidade de cidadão e sobre o reconhecimento universal, ainda que não nestes termos concretos, em Rousseau, que eu pretendi identificar como um dos marcos na origem do discurso moderno de autenticidade”¹¹². Rousseau apresenta-se como um crítico acérrimo da honra hierárquica, das “*préférences*”. E numa passagem do *Discurso sobre a Desigualdade*, destaca o momento fatídico em que a sociedade se vira para a corrupção e para a injustiça, em que começa a desejar um tratamento preferencial:

Considero, na espécie humana, duas formas de desigualdade: uma a que chamo natural ou física, porque é estabelecida pela Natureza, e consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e diferentes qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar desigualdade moral ou política porque depende de uma espécie de convenção, e é estabelecida ou pelo menos consentida pelos homens. Consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, tal como o de ser mais rico, mais considerado, mais poderoso, ou mesmo mais capaz de se fazer obedecer¹¹³.

A desigualdade moral ou política é o causador do tratamento preferencial, o que Rousseau procura combater. Para ele, tudo começou da seguinte maneira:

O canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se divertimento, ou melhor, ocupação de homens e mulheres ociosas e reunidos. Cada um começa a observar os outros e a pretender ser também observado, a estima pública torna-se preciosa. Aquele que melhor cantava ou dançava, o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso ou o mais eloquente vem a ser o mais considerado. Eis aí, o primeiro passo para a desigualdade e, ao mesmo tempo, para o vício. Destas primitivas preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, do outro, a vergonha e a inveja. A efervescência causada por estes novos fermentos produziu, finalmente, compostos funestos à felicidade e à inocência¹¹⁴.

Rousseau é uma referência na questão do reconhecimento para uma consolidação de uma sociedade republicana, onde todos merecem a mesma atenção pública, e o reconhecimento é uma fonte de saúde social. Taylor também refere Montesquieu, o qual, na sua obra *O Espírito das Leis*, afirma que “é da natureza da honra pedir preferências e distinções”¹¹⁵. Mas, contudo, é com Hegel que a questão do reconhecimento começa a ser tratada de maneira mais influente¹¹⁶. E Hegel está na base de uma certa versão do reconhecimento com a “Dialética do senhor e escravo”¹¹⁷.

¹¹¹ Taylor, 2012, p. 149.

¹¹² Taylor, 1998, p. 55.

¹¹³ Rousseau, 1968(a), p. 307.

¹¹⁴ Rousseau, 1968(a), p. 356-357.

¹¹⁵ Cf. Montesquieu, Charles L. *O Espírito das leis*. São Paulo: Saraiva, 2000.

¹¹⁶ Cf. Taylor, 1998, p. 55-56.

¹¹⁷ Hegel, Georg Wilhem Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 178-195.

O nosso pensador dá um panorama do pensamento de Hegel ao afirmar o seguinte:

Assim, a compreensão da inevitável diversidade da sociedade moderna e a visão ontológica de Hegel são convergentes. Elas o conduzem à conclusão de que a diferenciação real das funções econômicas, sociais e políticas, inevitável na sociedade moderna, que não atribui funções subalternas a não-cidadãos, traz consigo inevitáveis diferenças de cultura, valores e modos de vida. Estes, por sua vez, exigem um certo grau de vida autônoma no interior de cada estamento, e mais ainda, eles induzem a que cada estamento possa e queira relacionar-se com o todo de maneira diferente. Por isso, a aspiração à liberdade absoluta é equivocada e inútil, por razões muito mais fundamentais do que aquelas relacionadas à dimensão do Estado moderno, por mais sérias que sejam¹¹⁸.

Podemos ver como, na *Fenomenologia do Espírito*, no Capítulo IV, Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, não como um problema de “outras mentes”, do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas e simultaneamente os outros a nos verem como pessoas também, mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte dos outros¹¹⁹.

A importância do reconhecimento agora passou ser uma realidade universal, o que leva Taylor a afirmar que:

A importância do reconhecimento é, agora, universalmente admitida, de uma forma ou de outra: no plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os outros-importantes; no plano social, temos uma política de reconhecimento igualitário. Ambos os planos sofreram a influência do ideal da autenticidade, à medida que este foi amadurecendo, e o reconhecimento joga um papel essencial na cultura que surgiu à volta desse ideal¹²⁰.

O discurso do reconhecimento divide-se em dois níveis. Na esfera íntima, em que a formação da identidade e do ser é entendida como fazendo parte de um diálogo e da luta permanente com os outros-importantes. Na esfera pública, a política de reconhecimento igualitário passou a despenhar um papel cada vez maior¹²¹.

A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria; o princípio da igualdade universal coincide com a política de dignidade. Reconhecemos aquilo que existe universalmente quando pensarmos primeiro que todos possuem uma identidade própria, aquilo que é peculiar a cada um¹²².

A política de dignidade universal luta por formas de não discriminação que ignorem as diferenças dos cidadãos, a política de diferença procura redefinir frequentemente a não

¹¹⁸ Taylor, 2005(b), p. 140.

¹¹⁹ Cf. Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 275.

¹²⁰ Taylor, 1998, p. 56.

¹²¹ Cf. Taylor, 1998, p.57.

¹²² Cf. Taylor, 2009, p. 58.

discriminação como uma exigência que leva a fazer dessa distinção a base do tratamento diferencial¹²³.

O que importa distinguir é um potencial humano universal, uma capacidade comum a todos os seres humanos, esse potencial é que garante a cada pessoa o facto de merecer respeito, e é tão importante que estão abrangidas até certas pessoas que, devido certas circunstâncias, são incapazes de realizar normalmente os seus potenciais, os portadores de deficiência ou os doentes em coma. Tudo isso baseia-se num potencial universal, nomeadamente, o potencial para formar e definir a própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como membro de uma cultura. Mas, no contexto intercultural, uma exigência mais forte surge recentemente, a de que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas¹²⁴.

A política do reconhecimento é a capacidade que o homem apresenta de reconhecer as diferenças na humanidade e defender a liberdade de cada um, ao identificar-se conscientemente com as suas escolhas. Não é só que exista uma lei que coloque as pessoas em pé de igualdade, sendo vistas como iguais perante a lei. É que também são diferentes em função das escolhas que fazem na sociedade.

Um dos filósofos em destaque para essa grande mudança ao problema do reconhecimento foi, mais uma vez, Rousseau, como afirma Taylor:

O filósofo mais importante que contribuiu para esta mudança foi Jean-Jacques Rousseau. Penso que a sua importância não se deve ao facto de ter dado início à mudança. Eu diria, antes, que a sua grande popularidade se deve, em parte, à articulação que fez sobre algo que, de certa forma, já estava a acontecer do domínio cultural. Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguidas¹²⁵.

Taylor e Rousseau apresentam a voz da consciência como um guia, ao ser essa a via da salvação moral, que entra em contacto profundo com o ser. Essa voz interior é única em cada um dos seres humanos existentes, pode fazer com que molde a vida de cada um, e não apenas a vida, mas também as exigências da realidade exterior.

Existem duas mudanças fundamentais no pensamento filosófico moderno com a questão da identidade e do reconhecimento, que são:

A primeira é o desaparecimento das hierarquias sociais, que constituíam o fundamento da noção de honra. Refiro-me honra com o mesmo sentido que existia no tempo do antigo regime, e que estava intrinsecamente relacionado com desigualdades. Para que alguns desfrutem da honra neste sentido, é essencial que nem todos o façam. É essa

¹²³ Cf. Taylor, 1998, p. 60.

¹²⁴ Cf. Taylor, 1998, p. 62.

¹²⁵ Taylor. 1994. p. 49.

acepção que Montesquieu aplica ao descrever a monarquia. A honra é uma questão intrínseca de “*préférences*”¹²⁶.

Um outro fator que também influenciou a importância do reconhecimento foi:

A nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Podemos falar de uma identidade individualizada, ou seja, aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim. Esta noção surge juntamente com o ideal: o de ser verdadeiro para comigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser. Com base na linguagem que Lionel Trilling usa no seu brilhante estudo, designarei este ideal como o da “autenticidade”¹²⁷.

As mudanças ocorrem a partir do século XVIII, quando a noção vigente é a afirmação de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentido intuitivo sobre o bem e o mal, para Taylor “o objectivo inicial desta doutrina era combater um ponto de vista rival, segundo o qual conhecer o bem e o mal era uma questão de consequências calculadas, sobretudo das que diziam respeito à recompensa e ao castigo divinos”¹²⁸.

Uma das causas dessas mudanças é a substituição do temor de Deus pela ideia de benevolência impessoal, ou então por uma noção de simpatia natural, pois nota-se “o que todas as estas concepções mais antigas têm em comum é supor em nós mesmos uma dualidade de motivações: podemos ser tentados a servir o nosso interesse à custa dos outros e, em seguida, podemos igualmente ser levados – graças ao temor de Deus, à benevolência impessoal ou seja lá o que for – a actuar para o bem geral”¹²⁹.

Para Taylor:

Esta dualidade foi o que Rousseau pretendeu pôr de lado. A verdadeira harmonia só pode surgir quando vencemos esta dualidade, quando o meu amor por mim coincidir com o meu desejo de realizar os objectivos legítimos dos meus co-agentes (os que participam comigo nesta harmonização). Na linguagem de Rousseau, os instintos primitivos do amor de si (*amor de soi*) e de simpatia (*pitié*) fundem-se, no ser humano racional e virtuoso, num amor do bem comum, que no contexto político se conhece como a vontade geral¹³⁰.

Esse contributo consiste em que, por outras palavras, “no homem perfeitamente virtuoso, o amor de si já não se distingue do amor dos outros”¹³¹. Mas, contudo, apesar dessa união que acontece entre o amor de si sendo igual ao dos outros, surge também um novo dualismo, por que se o amor de si é o amor da humanidade, como explicar as tendências egoístas que lutam em nós contra a virtude? Em resposta, Taylor escreve que “estas provirão de outro

¹²⁶ Taylor, 1998, p. 47.

¹²⁷ Taylor, 1998, p. 48.

¹²⁸ Taylor, 1998, p. 48.

¹²⁹ Taylor, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto e grafia, 2010, p. 116.

¹³⁰ Taylor, 2010, pp. 116-117.

¹³¹ Taylor, 2010, p. 117.

motivo, que Rousseau apelida de orgulho (*amour propre*). A minha preocupação comigo mesmo pode, pois, revestir duas formas diferentes, que se opõem entre si como bem ao mal”¹³².

Quando o problema da moralidade se coloca de outra maneira, surgem alguns ideais mais racionalistas, precisamente “o sujeito defendido é o agente que já não receia demónios, espíritos, forças mágicas. Mas radicalmente, estes já não se lhe impõem; não existem para ele; qualquer ameaça ou outra intenção que possam proferir não o atinge”¹³³. E nisso o sujeito racional realiza uma operação análoga relativamente ao desejo.

A liberdade moral tinha de significar a capacidade de decidir contra toda a inclinação por força do que é moralmente correto. Esta visão mais radical evidentemente rejeitava também uma definição utilitarista da moralidade; o moralmente correto não poderia ser determinado pela felicidade e, portanto, pelo desejo. Em lugar de se dispensar inteiramente de seus diversos desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre teria de ser capaz de manter-se uno, por assim dizer, e tomar uma decisão coerente com seu compromisso total¹³⁴.

Na história da humanidade houve uma forte aposta numa moralidade superior, o que desencadeou muitos outros problemas, porque para Taylor “é verdade que qualquer moralidade superior, que se proponha controlar as paixões, terá de desencadear uma operação de depreciação deste tipo. Porque, de facto, as nossas paixões «inferiores» são muitas vezes rodeadas de uma aura bastante poderosa”¹³⁵. Na existência de alguns problemas, o ser humano procura sempre uma resolução imediata que o beneficie.

Em relação ao problema do desejo Taylor afirma o seguinte:

Um tema importante que atravessa todas as perspectivas éticas tradicionais é a depreciação do falso prestígio desses desejos, a dissipação da sua aura. Sob este aspeto, a ética do controlo racional não é diferente. Platão e os estoicos também se esforçaram por mostrar que o que parece brilhar nesses domínios obscuros é simplesmente ilusão, que à luz fria do dia essa aura desaparece por completo. E essa depreciação está ainda em maior evidência no prolongado ataque à ética da honra desde Platão, passando pelos estoicos e por Santo Agostinho, até à era moderna. Quero dizer a ética na sua forma original, que se torna possível o reconhecimento público, a glória, um fim digno; não falo da sua forma interiorizada, sublimada, como faz Descartes, que é suposto substituir a forma pública e original. A glória é castigada como mera aparência (Platão), como um fim postulado pelo orgulho, a fonte do mal (Santo Agostinho), uma “vã glória” (Hobbes)¹³⁶.

¹³² Taylor, 2010, p. 117.

¹³³ Taylor, 2012, p. 147.

¹³⁴ Taylor, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005(b), p. 14.

¹³⁵ Taylor, 2012, p. 147.

¹³⁶ Taylor, 2012, p. 147.

Nos contributos desses pensadores, como Platão, os Estoicos, Santo Agostinho e Hobbes, vemos que cada um tem uma noção de como os desejos e nossas glórias nos fazem dentro da sociedade, ou em diferentes sentidos da existência e até da religiosidade¹³⁷.

Para Rousseau, sem necessidade de criação de uma nova identidade, o objetivo era que o homem continue a ser ele mesmo, apesar de certos comportamentos um pouco diferentes que ele apresente. É o que ele vai designar como o *moi commun*:

O objectivo é harmonizar vontades individuais, de um *moi commun*. O que importa resgatar é a liberdade, a liberdade individual de cada um e de todos. A liberdade é o bem supremo, ao ponto de Rousseau reinterpretar a oposição de virtude e vícios para alinhar com a de liberdade e escravatura: (...). A lei que amamos, porque visa o bem de todos, não é um travão à liberdade. Pelo contrário, brota do que de mais autêntico há em nós, de um amor de si alargado e transposto para um mais elevado registro de moralidade. É o fruto da passagem da solidão à sociedade, que é igualmente a passagem da condição animal à humanidade¹³⁸.

Esta interpretação de Taylor, encontra-se confirmada no Livro I, no Cap. VIII, Do Estado Civil, quando Rousseau escreve sobre a passagem do homem do estado de natureza à sociedade, e a sua transformação para um homem mais inteligente:

Esta passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma modificação deveras notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça, e dando às suas acções a moralidade que lhes faltava anteriormente. É então somente que, sucedendo a voz do dever à impulsão física e o direito ao apetite, o homem, que até então só a si próprio olhara, vê-se forçado a agir segundo outros princípios, e a consultar a sua razão antes de escutar as suas inclinações. Ainda que se prive neste estado de várias vantagens que recebe da natureza, ganha em troca outras igualmente grandes, as suas faculdades exercitam-se e desenvolvem-se, as suas ideias engrandecem-se, os seus sentimentos enobrecem-se, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos desta nova condição não o degradassem frequentes vezes abaixo daquela de que saiu, deveria bendizer incessantemente o instante feliz que dela o arrancou para sempre e que de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem.¹³⁹

O que contrapõe esta lei não é o ser autêntico, mas uma vontade corrompida e desviada do curso mediante a dependência dos outros. Rousseau apresenta uma psicologia moral muito diferente da concepção corrente do período do Iluminismo, que provinha de Locke. Ele não regressa apenas a uma vontade potencialmente com duas qualidades, o bem e o mal, mas mostra ainda a relação entre a razão e a boa vontade de modo inteiramente diferente. “A corrente predominante contempla uma razão distanciada, eleva-nos a um ponto de vista universal e faz

¹³⁷ Na existência do problema do bem e do mal, ele resgata o pensamento de Santo Agostinho no sentido de explicar a existência de dois amores, mas diferenciando duas qualidades na vontade: “Regressamos ao mundo molar de Agostinho: os seres humanos são capazes de dois amores, um bom e outro mau. Mas é um Agostinho revisto, um Agostinho pelagiano, se o paradoxo não for demasiado chocante, porque a vontade boa é agora inata, natural, e inteiramente antropocêntrica, como de forma muito viu *Monseigneur* de Beaumont.

¹³⁸ Taylor, 2010, p. 117-118.

¹³⁹ Rousseau, 1968(b), p. 92-93.

de nós espetadores imparciais, libertando em nós uma benevolência geral ou, pelo menos, ensinando-nos a reconhecer o nosso próprio interesse”¹⁴⁰. Mas para Rousseau, “esta razão objectivante é escrava do pensamento estratégico e serve apenas para nos enredar, da forma mais completa, nos cálculos do poder que, ao tentar controlar os outros, nos torna, na realidade, cada vez mais dependentes deles”¹⁴¹.

Taylor ainda afirma que:

O ponto é que Rousseau, Kant e os protagonistas revolucionários e liberais da autonomia radical definiam a liberdade como liberdade humana, a vontade como vontade humana. Se a substância da vontade é o pensamento ou a razão, e se a vontade só é livre quando segue apenas seu próprio pensamento, o pensamento ou a razão em questão revelam-se como sendo não meramente do homem, mas do espírito cósmico que põe o universo¹⁴².

3.1 – A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO IGUALITÁRIO

Taylor identifica Rousseau e Kant como pensadores que deram início à política de igual dignidade, ao fazerem surgir na civilização ocidental dois grandes modelos. Mas, contudo, “a influência destes dois mestres não se fez sentir em toda a extensão de cada modelo (se bem que tal possa ser afirmado no caso da vertente rousseuniana), mas somente que ambos são os primeiros e mais antigos expoentes desses modelos”¹⁴³.

Araújo afirma que Taylor vê Rousseau como o pensador que nos possibilita compreender a relação que existe entre a identidade e reconhecimento. Em Rousseau, o reconhecimento igual entre indivíduos, numa sociedade republicana, não deixa lugar para uma honra hierárquica, mas “representa a possibilidade de haver uma relação estreita entre a interioridade e a exterioridade da pessoa ao descobrir a sua identidade no espaço social”¹⁴⁴. E nisso, o outro “como exterioridade significativa, pode oferecer modelos comportamentais com os quais a interioridade do indivíduo pode se identificar para elaborar a sua autenticidade como pessoa”¹⁴⁵.

A honra era uma característica que discriminava, conferia diversos privilégios às pessoas indicadas, que faziam parte principalmente da monarquia. E era necessário que nem

¹⁴⁰ Taylor, 2010, pp. 118-119.

¹⁴¹ Taylor, 2010, p. 119.

¹⁴² Taylor, 2005, p. 103.

¹⁴³ Taylor, 1998, pp. 64-65.

¹⁴⁴ Araújo, 2003, p. 230.

¹⁴⁵ Araújo, 2003, pp. 230-231.

todas as pessoas tivessem essa característica, era essencial para a qualificação das pessoas honradas que apenas alguns detivessem tais privilégios e, desta maneira, criava-se um distanciamento entre os que tinham as regalias e os demais.

Globalmente, a honra estabelecia duas categorias de cidadania: a cidadania de primeira classe, na qual as pessoas que possuíam honra tinham direitos e privilégios especiais, e a cidadania de segunda classe, na qual se encontravam aqueles que não detinham e nem chegariam a ser detentores de honra, posto que no plano social vigente era quase impossível a ascensão social¹⁴⁶.

Com o ressurgimento da ideia de democracia, a ideia de honra tornou-se ultrapassada e incompatível com a igualdade, defendida firmemente pelos movimentos transformadores do final do século XVIII. A honra deu lugar à dignidade e, com ela, surge o pensamento sobre a igualdade entre todos os cidadãos, sem qualquer privilégio.

Para a existência da política do reconhecimento houve necessidade de se extinguir essa questão de honra e de se dar lugar à noção moderna de dignidade, que hoje possui um sentido universalista e igualitário. Encontramos num número crescente de discursos a defesa da dignidade dos seres humanos, ou da dignidade de cidadão. Em Taylor este discurso “baseia-se na premissa de que é comum a todas as pessoas. Naturalmente, este conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, e era inevitável que pusesse de lado o velho conceito de honra”¹⁴⁷. Assim sendo “a democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para todos para as diversas culturas e para os sexos”¹⁴⁸.

Actualmente, o conceito de honra possui pouca relevância e o termo dignidade acaba por ter uma relevância maior, estendendo-se tendencialmente a todos os cidadãos. A dignidade está relacionada com a política de reconhecimento igualitário e o valor da igualdade é característico das democracias¹⁴⁹.

Coube, também, a Rousseau clarificar a relação entre a dependência dos outros e a hierarquia e mostrar que não pode existir uma tal a dependência numa situação de plena

¹⁴⁶ Cf. Monteiro, Igor Alexandre Pinheiro. *A Política de Reconhecimento de Charles Taylor*. Amazônia em Foco, Castanhal, v. 3, n.5, Jul/Dez 2014, p. 116.

¹⁴⁷ Taylor, 1998, p. 47.

¹⁴⁸ Taylor, 1998, p. 48.

¹⁴⁹ Cf. Ferreira, Hugo Joaquim Nogueira. *A Possibilidade ou Impossibilidade do Multiculturalismo*. 2013, p. 13.

igualdade. Essa dependência não pode existir porque se “associa o aspecto da dependência à necessidade de uma boa opinião por parte dos outros, o que, por sua vez, se enquadra na concepção tradicional de honra, e isto é, a honra como algo intrinsecamente ligado às «*préférences*»”¹⁵⁰. A estima na situação de igualdade é sempre a de uma diferença no meio social, isto é, um bem posicional. A liberdade em igualdade é um desafio lançado por Rousseau a fim de manter a verdadeira harmonia na sociedade. Como esclarece Taylor:

Como é bem sabido, Rousseau faz geralmente a contraposição entre uma situação de liberdade-em-igualdade e uma situação caracterizada pela hierarquia e pela dependência dos outros, não só porque estes detêm o poder político, ou porque são necessários à sobrevivência ou êxito dos projectos acalentados pelo indivíduo, mas acima de tudo, porque este anseia pela estima dos outros. Aquele depende dos outros é um escravo da “opinião”¹⁵¹.

Taylor baseia-se na frase encontrada n’*O Contrato Social*, para demonstrar essa incompatibilidade entre dependência e igualdade, em que Rousseau afirma que “Aquele que se crê o senhor dos outros, nem por isso deixa de ser mais escravo do que eles”¹⁵². Taylor conclui: “se a questão se resumisse ao poder puro e simples, poder-se-ia pensar que o senhor é livre à custa do escravo, mas, num sistema de honra hierárquica, a deferência por parte das classes mais baixas é essencial”¹⁵³. É, portanto, necessário que haja uma reciprocidade perfeitamente equilibrada que remova o espinho da nossa dependência da opinião dos outros e se torne compatível com a liberdade¹⁵⁴.

Taylor justifica a reciprocidade da seguinte maneira:

Isso, porque a reciprocidade completa, juntamente com a unidade de objectivo daí resultante, assegura que, ao seguir a opinião dos outros, não estou a ser, de modo algum, forçado a sair de mim mesmo. Continuo a «obedecer-me» como um membro deste projecto comum ou «vontade geral». Neste contexto, dar importância à estima é compatível com a liberdade e com a unidade social, porque a sociedade é um espaço uno, onde todos os virtuosos serão incentivados de igual modo e pelas mesmas razões (certas)¹⁵⁵.

A sociedade de igualdade é contrária a um sistema de honra hierárquica, na medida em que este implica uma constante competição de uns com os outros “a glória de uns tem de ser opróbrio de outros, ou, pelo menos, tem de implicar a sua insignificância”¹⁵⁶. Não encontramos unidade nestas sociedades, são sociedades desintegradas, em que as pessoas procuram tentar cair nas graças dos outros, e os objetivos perseguidos por uns não são compatíveis com aqueles

¹⁵⁰ Taylor, 1998, p. 65.

¹⁵¹ Taylor, 1998, p. 65.

¹⁵² Rousseau, 1968(b), p. 74-75.

¹⁵³ Taylor, 1998, p. 66.

¹⁵⁴ Cf. Taylor, 1998, p. 68.

¹⁵⁵ Taylor, 1998, p. 68-69.

¹⁵⁶ Taylor, 1998, p. 69.

que outros visam. Por isso, a dependência dos outros é, neste caso, negativa e gera separação e isolamento, contrapondo-se à dependência positiva, que Rousseau se recusa a designar por dependência dos outros, porque, para ele, “implica a unidade de um projecto comum, até mesmo de um “ser-se comum”¹⁵⁷.

Rousseau não procura uma renúncia pura e simples ao papel da estima. Antes, confere-lhe um lugar central, na condição do regime ser republicano, porque para ele:

O que há de errado com o orgulho ou a honra é a ânsia do tratamento preferencial, resultando daí a divisão, a verdadeira dependência dos outros e, por isso, a perda da voz da natureza e, conseqüentemente, a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. A solução não consiste em rejeitar a importância da estima, mas, sim, em particular num sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e pela unidade de propósito. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade¹⁵⁸.

A aspiração à participação universal e total parece estar implícita na forma do *Contrato Social* de Rousseau, onde a meta era encontrar uma forma de associação na qual o homem pudesse ingressar e apenas obedecer a si mesmo, permanecendo livre. Essa noção de obedecer somente a si mesmo, vai necessitar da criação de leis que resultem inteiramente da decisão dos próprios indivíduos. E a única maneira de conciliar isso com a vida em sociedade é através da participação universal e total, e que é a fórmula da vontade geral¹⁵⁹. O reconhecimento entre iguais é uma solução da filosofia política de Rousseau que deu azo a um grande avanço nas políticas sociais modernas. Por sua vez, a política da vontade geral e da soberania popular conciliam-se de modo feliz com a implementação das democracias.

Em Rousseau existem três elementos, que parecem inseparáveis, que são: 1º – A liberdade (não dominação); 2º – A ausência de papéis diferenciados e 3º – A existência de um objetivo comum e coeso. E para que isso se concretize numa sociedade é necessário que todos devam depender da vontade geral para que não surjam formas bilaterais de dependência¹⁶⁰.

Uma certa versão da política do reconhecimento exalta as capacidades humanas, e a inclusão de uma igualdade entre todos, que Taylor denomina de igualdade homogeneizante. Afirmar ainda que “a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação continuou a ser um género tentador de pensamento”¹⁶¹. E, por isso, “onde quer que domine,

¹⁵⁷ Taylor, 1998, p. 69.

¹⁵⁸ Taylor, 1998, p. 70.

¹⁵⁹ Cf. Taylor, 2005, p. 135.

¹⁶⁰ Cf. Taylor, 1998, p. 71.

¹⁶¹ Taylor, 1998, p. 71.

seja sob a forma de pensamento feminista ou de política liberal, a margem para reconhecer a diferença é extremamente pequena”¹⁶².

Taylor afirma que:

Para Rousseau, não se pode permitir qualquer diferenciação que acarrete diferentes relações com o processo de decisão, nem mesmo as que tenham isso como resultado indireto, como a desigualdade de propriedade. A sociedade tem de ser uma sociedade homogênea. Sob a soberania da vontade geral, as diferenças são, evidentemente permitidas e necessárias. Alguns homens têm de desempenhar as funções de governo. Mas isso é visto, no esquema de Rousseau, como simplesmente pondo exercício as decisões tomadas pelo todo, como pondo em prática a vontade geral. E essa diferenciação de função não deve, de modo algum, refletir-se no processo por meio do qual a legislação é aprovada¹⁶³.

O pensamento de Rousseau dá abertura à exclusão das diferenças, em virtude da sua preocupação com o desenvolvimento da própria cidadania dos membros que constituem uma mesma comunidade. É neste sentido que todo o cidadão deve, ao mesmo tempo, ser soberano e súbdito, de modo a garantir a igualdade de direitos entre os indivíduos, porque a ideia de cidadania é a de manter a dignidade de todos sem distinção. Contudo, “a falha que Taylor vê em Rousseau está exatamente no alinhamento dos papéis relacionados aos diversos cidadãos. A liberdade igual entre todos sem a ideia de diversidade entre os indivíduos acarreta numa homogeneidade perigosa”¹⁶⁴.

O processo de homogeneização aumenta a alienação da minoria e o ressentimento. E a primeira resposta da sociedade liberal consiste em tentar cada vez mais o mesmo: “programas para eliminar a pobreza, ou assimilar os índios, ou remover a população de regiões em declínio, ou implementar um estilo de vida urbano para a zona rural”¹⁶⁵. Existe uma outra resposta mais radical, que se manifesta na forma de converter essa percepção de alienação numa demanda por liberdade absoluta, porque “a ideia é superar a alienação criando uma sociedade na qual todos, incluindo os atuais grupos «excluídos», participem plenamente nas decisões”¹⁶⁶.

Taylor vai encontrar como solução no problema da homogeneização o seguinte:

A única cura real para essa doença, uma recuperação da diferenciação significativa, está vedada à sociedade moderna, precisamente devido ao seu comprometimento com ideologias que constantemente a pressionam rumo à maior homogeneidade. Algumas das diferenças remanescentes são depreciadas, e são geradoras de alienação e ressentimento. Outras, de facto, suprem a lacuna e se tornam focos de identidade. Estas são principalmente as diferenças étnicas ou nacionais, mas elas tendem a ser

¹⁶² Taylor, 1998, p. 71.

¹⁶³ Taylor, 2005, p. 136.

¹⁶⁴ Araújo, 2003, p. 234.

¹⁶⁵ Taylor, 2005, p. 145.

¹⁶⁶ Taylor, 2005, p. 145.

exclusivas e divisórias. Somente com muita dificuldade podem formar a base de uma sociedade diferenciada¹⁶⁷.

Podemos ainda notar, segundo Monteiro, que:

A proposta de uma política de reconhecimento perpassa pelo objeto de maior crítica pelos liberalistas de igualdade, que se refere à relativização dos direitos individuais e, conseqüentemente, questiona-se a saída mais adequada a esse problema. Portanto, o autor propõe um rol de liberdades fundamentais as quais seriam garantidas a todos os cidadãos e, a priori invioláveis, e muito embora possa haver motivo relevante para tal, como nos casos de grupos diferenciados que tenham um modo de vida incompatíveis com os demais. O que há de interessante nesse novo modo de pensar o liberalismo é o modo como é tratado a diversidade¹⁶⁸.

Com a nova proposta de Taylor, é dada uma maior importância às diferenças culturais de modo a conferir uma igual dignidade e respeito pelas diferenças. A política do reconhecimento que se propõe não se baseia apenas na igual dignidade de todos os seres humanos, mas acrescenta que apesar de terem essa igualdade é ainda necessário respeitar as diferenças de cada um.

3.2 – IGUAL DIGNIDADE E RESPEITO PELAS DIFERENÇAS

A política do reconhecimento igualitário apresentou algumas dificuldades, que ainda não foram resolvidas, por tentar homogeneizar todos os cidadãos da mesma sociedade, ao eliminar as diferenças existentes entre eles. É esse desafio que Taylor se propõe enfrentar com a ideia de política da diferença.

Existem duas etapas para a formação dessa mesma ideia que Taylor identifica: em primeiro lugar, houve a mudança da honra para a dignidade e surgiu uma política de universalismo, deu-se mais ênfase à dignidade igual para todos os cidadãos, e o grande conteúdo desta política visava a igualdade dos direitos e privilégios. A segunda mudança ocorreu no desenvolvimento da noção moderna de identidade que deu origem a uma política da diferença. Esta política tem uma base universalista, o que contribui para a eventual confusão ou coincidência entre as duas políticas¹⁶⁹.

A política de diferença segundo Taylor, ganha mais notoriedade por afirmar que:

Todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e

¹⁶⁷ Taylor, 2005, p. 147.

¹⁶⁸ Monteiro, 2014, pp. 121-122

¹⁶⁹ Cf. Taylor, 1998, pp. 57-58.

imunidades; quanto à política da diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um. Quer isto dizer, por outras palavras, que é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. E é esta assimilação que constitui o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade¹⁷⁰.

A política da diferença permite a denúncia da discriminação e a recusa duma cidadania de segunda categoria. O princípio da igualdade universal vai coincidir com a política de dignidade. Reconhece-se a importância de algo que não é universalmente comum, que todos possuem a sua identidade, e essa exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade¹⁷¹.

A política de dignidade universal lutou por formas de não discriminação e que ignoravam consideravelmente as diferenças entre os cidadãos, mas, contudo, a “política de diferença redefine frequentemente a não-discriminação como uma exigência que nos leva a fazer dessas distinções a base do tratamento diferencial”¹⁷².

Mas Taylor afirma que:

Mesmo que uma política resulte de outra, através das alterações na definição de termos-chave e que não são familiares, as duas divergem sensivelmente. Essa divergência assenta numa base que se torna ainda mais evidente quando deixamos para trás a exigência que cada pessoa faz sobre o tipo de reconhecimento desejado – certos direitos universais, num caso, e uma identidade específica, no outro –, e atentamos sobre as intuições de valor subjacentes¹⁷³.

A política de igual dignidade baseia-se na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito. É esse fundamento que está na base do sentimento de respeito, por mais que se tente escapar a um tal *background* metafísico¹⁷⁴.

No caso da política de diferença, esta baseia-se num potencial universal, e concentra-se nesse potencial para formar e definir a própria identidade de cada ser humano, como indivíduo e como uma cultura. Para Taylor “esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas. Mas, pelo menos no contexto intercultural, uma exigência mais forte surgiu recentemente: que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas”.¹⁷⁵

No respeito de cada cultura, surge a noção de multiculturalismo que Taylor defende na sua obra, a fim de mostrar que as sociedades modernas têm sofrido com esses problemas, e muitas das vezes é muito difícil encontrar soluções para todos os grupos sociais existentes. O

¹⁷⁰ Taylor, 1998, pp. 58-59.

¹⁷¹ Cf. Taylor, 1998, p. 59.

¹⁷² Taylor, 1998, p. 60.

¹⁷³ Taylor, 1998, p. 61.

¹⁷⁴ Cf. Taylor, 1998, p. 61.

¹⁷⁵ Taylor, 1998, p. 62.

que está em questão no debate em torno do multiculturalismo é se a sobrevivência cultural de certos grupos deve ser reconhecida publicamente como um fim legítimo, o que torna a sua autenticidade e seu reconhecimento público objeto de discussão pública. Isto porque, segundo Costa e Werle, “Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a estes deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais. E a reivindicação do direito da sobrevivência e da autodeterminação cultural estaria de acordo como o direito fundamental dos cidadãos dentro de um Estado liberal: a liberdade de perseguirem suas próprias concepções¹⁷⁶”. Taylor pretende, portanto, justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado Liberal¹⁷⁷.

Os dois tipos de política que se baseiam na noção de respeito igual entram em conflito da seguinte forma:

Em primeiro lugar, o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende delas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação de que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo facto de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro¹⁷⁸.

A política tem vindo a sofrer críticas nas formas mais radicais, desde logo pelo facto de os liberalismos “ignorantes” serem eles próprios reflexo de culturas específicas. E o que torna esta questão inquietante segundo Taylor “é a probabilidade de esse reflexo não ser uma mera fraqueza circunstancial de todas as teorias até agora propostas, mas sim a própria ideia de que esse tipo de liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo disfarçado de universalismo”¹⁷⁹.

A sua justificação contra esses liberalismos é a seguinte:

A verdade é que existem formas deste liberalismo e de direitos igualitários que, nas mentes dos seus próprios defensores, só permitem que se admita, de forma muito restrita, as identidades culturais distintas. A noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente consoante os contextos culturais, de que as suas aplicações poderiam ter de considerar diferentes objectivos colectivos, é tida como totalmente inaceitável. Portanto, a questão é saber se esta visão restritiva sobre os direitos igualitários é a única interpretação possível. Se é, então parece que a acusação de homogeneização tem um bom fundamento. Mas talvez não seja. Penso que não e

¹⁷⁶ Costa, S. e Werle, D. L. *Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil*. In: Scherer W., I. et al. *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius, 2000, p. 82-116.

¹⁷⁷ Não desenvolvemos profundamente o tema do multiculturalismo neste nosso trabalho, por não estar presente na Filosofia de Rousseau e, mas, contudo, procuramos apresentar algumas linhas deste tema no pensamento de Taylor.

¹⁷⁸ Taylor, 1998, p. 63.

¹⁷⁹ Taylor, 1998, p. 64.

a melhor maneira de examinar a questão será, talvez, considerá-la no contexto canadiano, onde desempenha um papel na ruptura que impende sobre o país. De facto, duas concepções de direitos-liberalismo entraram em conflito, ainda que de forma confusa, através de longos e inconcludentes debates constitucionais, que tiveram lugar nestes últimos anos¹⁸⁰.

Podemos delinear a sociedade liberal em termos de suas formas características, por exemplo, o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas vou preferir começar de outro ponto, e pensar uma sociedade liberal como aquela que tenta realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito. Poderíamos pensar nela como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade¹⁸¹.

Existe uma forma de política de igual respeito, guardada religiosamente num liberalismo de direitos, que é hostil à diferença porque: “(a) insiste na aplicação, sem qualquer exceção, uniforme das regras que definem esses direitos, e porque (b) desconfia dos objetivos coletivos”¹⁸². Este modelo não procura abolir as diferenças culturais, mas é hostil à diferença, porque não pode ajustar-se àquilo que os membros das sociedades distintas aspiram realmente: a sobrevivência.

A política do igual respeito pode, ao menos na sua variante mais hospitaleira, ser ilibada da acusação de homogeneizar a diferença. Ele encontra uma outra maneira de apresentar a acusação que fica mais difícil de ser contestada, e afirma o seguinte:

A acusação em que estou a pensar é originada pelo desejo, às vezes expresso em nome do liberalismo “que ignora a diferença”, de que a política em questão possa proporcionar um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas se podem encontrar e coexistir. Nesta perspectiva, é necessário fazer algumas distinções – entre o que é público e o que é privado, por exemplo, ou entre a política e a religião – e, só então é que poderemos relegar as diferenças antagónicas para uma esfera que não tenha efeitos políticos¹⁸³.

Uma política da identidade não pode deixar de ser completada por uma política da diferença, assim afirma Soares, porque “outras culturas, outras civilizações, outras “formas de vida”, constituem outros pontos de vista possíveis, que de algum modo se fundem no nosso horizonte. Compreende-se bem o sentido da afirmação leibniziana “o lugar do outro é o verdadeiro ponto de perspectiva em política moral”¹⁸⁴. Nas palavras de Taylor: “o espaço público internacional constitui em um campo de força no qual as identidades das nações também devem lutar para se manter”¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Taylor, 1998, p. 72.

¹⁸¹ Taylor, Charles. *A Política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 276.

¹⁸² Taylor, 1998, p. 81.

¹⁸³ Taylor, 1998, p. 82.

¹⁸⁴ Soares, Maria Luísa Couto. “Identidade pessoal e Políticas de Identidade”. In: Renaud, Michel; Marcelo, Gonçalo. *Ética, Crise e Sociedade*. Famalicão: Edições Humus, 2011, p. 392.

¹⁸⁵ Taylor, Charles. *Identidad y Reconocimiento*, Revista Internacional de Filosofía Política, 7, 1996, p. 18.

Soares ainda nos chama a atenção, ao afirmar o seguinte:

Apenas quero chamar a atenção para o seguinte: há risco de, ao transferir os paradigmas sob os quais toda a modernidade foi pensada a identidade pessoal ao nível comunitário, constituído por uma grande e heterogénea diversidade de pertenças, descrições, modos de ser e viver, se reiterarem todas as disjuntivas que apontei para o caso da identidade pessoal. E recomencariam, da capo, os impasses e dificuldades originados pelas diversas formas de individualismo: apenas com a diferença que agora o «indivíduo» é um grupo étnico, religioso, cultural, linguístico... etc¹⁸⁶.

Soares, na linha de Taylor, defende a política da diferença e crítica algumas políticas liberais, ao afirmar o seguinte:

Ao ler os debates actuais, as críticas e objecções às teorias políticas “liberais”, liberais democratas, por parte dos comunitaristas e as dificuldades que se levantam a estas últimas, parece-me que o está em causa é precisamente a dificuldade de conjugar a dimensão do ser humano como um todo, uma unidade em si mesma, constituída, com a dimensão relacional da pessoa. E, em consequência, a perplexidade para decidir sobre o âmbito da liberdade humana, sobre a natureza dos direitos individuais fundados nessa mesma liberdade, bem como os correlativos deveres para com os outros e para com a sociedade em geral¹⁸⁷.

O que existe é o pressuposto do valor igual, é uma posição que se assume quando se dedica ao estudo do outro. Mas o que o pressuposto exige do ser humano não são juízos de valor peremptórios e falsos, mas uma disposição para a abertura do estudo comparativo das culturas do tipo que obriga a deslocar os horizontes nas fusões resultantes. Portanto, acima de tudo, exige que se admita que se está muito aquém desse último horizonte, que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas, o que significaria desfazer-se de uma ilusão que ainda domina muitos «multiculturalistas», bem como todos os seus acérrimos opositores¹⁸⁸.

Taylor apresenta uma solução para o problema do reconhecimento que procura conciliar as duas versões em causa:

Tem de haver meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade¹⁸⁹.

Em tal proposta, como procurámos mostrar, tem uma importância decisiva o diálogo com Rousseau, não menos do que com Kant e Hegel.

¹⁸⁶ Soares, 2011, p. 392.

¹⁸⁷ Soares, 2011, p. 392.

¹⁸⁸ Cf. Taylor, 1998, pp. 93-94.

¹⁸⁹ Taylor, 2000, p. 273.

CONCLUSÃO

Ao longo da nossa monografia perscrutámos os pensamentos de Charles Taylor e Jean-Jacques Rousseau, com o propósito de podermos melhor entender a política do reconhecimento, desde a idade moderna até a idade contemporânea.

O problema do reconhecimento, tal como o abordámos no nosso trabalho, apresenta-se não só como apanágio dos indivíduos mas, também, como decorrente do multiculturalismo. Trata-se, assim, de pensar a maneira como várias culturas podem conviver em harmonia numa sociedade diversificada, com povos de origens diferentes, e com pessoas a pensar de modo diferente.

As nossas sociedades atuais têm enfrentado o problema do multiculturalismo através da questão de igualdade, que muitas das vezes encontramos enunciada nas Constituições de cada Estado soberano, na secção dos direitos fundamentais de cada indivíduo, uma vez que se vem a confrontar com o problema da diferença. Conseguimos ainda notar que o reconhecimento é necessário para que haja um maior desenvolvimento dentro das sociedades. E nesse desenvolvimento devemos destacar também a questão da dignidade, que tem de ser universal para todos os seres humanos, a partir do momento em que se torna indiscutível que os homens nascem todos livres, e que merecem igual respeito e dignidade, perante a sociedade.

Quando falamos em reconhecimento devemos, por isso, ter sempre em conta a questão da identidade, a maneira de ser de cada um, a maneira como uma pessoa se define. Estabelece-se, assim, uma espécie de correlação fundamental: a nossa identidade forma-se através da existência ou inexistência de reconhecimento, e este, por sua vez, tem de tomar em conta as diferentes identidades. É de notar que, por essa razão, pode existir também um reconhecimento incorreto dos outros que acarreta consequências na sua existência, porque, como salienta Taylor, isso leva a que as pessoas sejam alvo de uma verdadeira distorção quando acabam reduzidas a uma imagem limitativa de inferioridade ou desprezo.

A importância dos outros nas nossas vidas deve-se a um fator básico, o de vivermos numa sociedade, de nos encontrarmos sempre no seio de outras pessoas que vão procurar transmitir-nos valores para nos enquadrarmos na comunidade, e nesse processo vai-se formar a dialética do reconhecimento. Essa contribuição dos outros começa assim que nascemos e

prolonga-se ao longo da vida, de tal forma que certas pessoas, mesmo quando deixamos de ter contacto direto com elas, não deixarão de nos influenciar. Em tal processo de interação, a linguagem é fundamental, pois o diálogo é o meio mais usado para que esses objetivos sejam cumpridos.

Essa influência que os outros têm sobre nós, não pode, contudo, definir o nosso ser na totalidade. Devemos, em contrapartida, esforçar-nos por compreender melhor o nosso próprio ser, mas isso apenas acontece ao fazer uma reflexão profunda sobre nós mesmos, ao conhecermos melhor os nossos limites e sabermos o que queremos, assim buscando a nossa originalidade e não apenas um ser humano que é composto segundo a opinião dos outros.

Ao buscarmos a nossa originalidade vamos entrar no campo da autenticidade, porque, em nome da autenticidade, o ser humano vai procurar manifestar os seus planos, aqueles que tem consigo próprio, e que ele vê como a força motriz que dá sentido à sua vida. Na busca da autenticidade, o ser humano vai além de opiniões formuladas pelos outros, o seu pensamento ultrapassa todas as barreiras. Trata-se de se ser fiel a si mesmo, recuperando o sentido da existência. Nas palavras de Taylor, podemos notar que, quando o ser humano procura manifestar a sua autenticidade, ele vai propor-se a ser responsável, ao considerar que ninguém estará em condições de assumir as responsabilidades próprias.

A procura da autenticidade não exclui que a alcancemos de uma maneira integral, de tal forma que sejamos levados a reconhecer que este sentimento nos liga a um todo mais amplo. No modo como Taylor concebe esta ligação, torna-se notório que a concepção antropológica de Rousseau tem uma forte influência no pensamento de Taylor, porque o homem, para Rousseau, não é o homem como imagem e semelhança de Deus, ou como um ser animal entre outras espécies, mas o homem enquanto homem, um ser moral e político por excelência. E nesse conceito de Rousseau, do homem enquanto homem, inclui-se também o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral, o facto de não serem atributos naturais, mas o resultado do processo de socialização.

Cabe ainda acentuar que a liberdade surge como a força motriz da vontade geral, no processo de socialização, que se vai expressar numa lei, que vai procurar manter um bom funcionamento da sociedade e o cumprimento do pacto social. É por isso que em sociedade são legítimas algumas restrições à liberdade individual, para torná-la compatível com a liberdade dos demais. A vontade geral deve sobrepor-se aos interesses individuais, de modo a que a sociedade funcione como um todo organizado, no qual impere a liberdade civil, em detrimento da liberdade natural.

Outra das reflexões de Rousseau centra-se no problema da moral, porque ele vê que a moral terá de ser o denominador comum de todos os homens em sociedade. A seu ver, é apenas através da moral que o homem se torna verdadeiramente livre de todas as paixões naturais, que o escravizam e não lhe permitem desfrutar da sua própria liberdade. O ser humano, ao identificar-se com os problemas do bem e do mal, encontra uma solução no campo da educação, tendo em vista o objetivo de escolher sempre o bem.

Taylor e Rousseau defendem em conjunto que a questão da liberdade é fundamental para a existência da política do reconhecimento. Taylor, em particular, procura reconhecer as diferenças de cada um para uma melhor convivência em sociedade, bem como o valor da autenticidade. Essa ideia de liberdade é defendida a fim de manter um equilíbrio entre a liberdade de expressão de cada pessoa e o seu enquadramento no grupo.

Mas para que existisse a política do reconhecimento, houve necessidade que se extinguisse a questão de honra dentro das sociedades do antigo regime, dando lugar à noção moderna de dignidade, que podemos encontrar em vários discursos atuais com um sentido mais universalista e igualitário. Taylor afirma que esta ideia se baseia na premissa de que a dignidade é comum a todas as pessoas, sendo a única que é compatível com a sociedade democrática. As democracias têm introduzido a política do reconhecimento igualitário, ainda que com diferentes formas e objetos, ao longo dos anos, sendo hoje particularmente dirigida para as exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e as várias orientações sexuais.

Todavia, Taylor chama a atenção para o perigo de que, apesar da política do reconhecimento exaltar as capacidades humanas e a inclusão de uma igualdade entre todos, possa ocorrer um entendimento da igualdade homogeneizante, como se encontra na base de muitos sistemas políticos que nele se basearam para justificarem as maiores atrocidades. Porque a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação vai continuar a ser um género tentador de pensamento, importa refletir constantemente sobre o significado do reconhecimento.

O pensamento de Rousseau dá abertura à exclusão das diferenças, refletindo a sua preocupação com o desenvolvimento da própria cidadania dos membros que constituem uma mesma comunidade. É neste sentido que todo o cidadão deve, ao mesmo tempo, ser soberano e súbdito, de modo a garantir a igualdade de direitos entre os indivíduos, porque a ideia de cidadania é a de manter a dignidade de todos sem distinção. Essa é uma das falhas que Taylor nota em Rousseau. Na ideia dum alinhamento dos papéis dos diversos cidadãos, a liberdade entre todos, sem a consideração da diversidade entre os indivíduos, acarreta uma

homogeneidade perigosa, porque, para Taylor, o processo de homogeneização aumenta a alienação da minoria e o ressentimento. A alternativa sugerida por Taylor consiste em superar a alienação criando uma sociedade na qual todos, incluindo os atuais grupos excluídos, participem plenamente nas decisões. A política de reconhecimento que Taylor propõe não se baseia apenas na igual dignidade de todos os seres humanos, mas acrescenta que, apesar de termos essa mesma dignidade, é necessário respeitar as diferenças de cada um.

Com este nosso trabalho, esperamos ter contribuído para uma melhor compreensão da política do reconhecimento que tem vindo a afirmar-se em algumas sociedades que estão em desenvolvimento, bem como naquelas consideradas mais desenvolvidas, e tem sido uma bandeira de muitas pessoas que lutam pela igualdade e o respeito pela diferença.

BIBLIOGRAFIA

I - Bibliografia primária

- Obras de Charles Taylor

TAYLOR, Charles (2012). *A Era Secular*. Lisboa: Instituto Piaget. ISBN 978-989-659-104-5

TAYLOR, Charles (2009). *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70. ISBN 978-972-44-1587-1

TAYLOR, Charles (2000). *A Política Liberal e a Esfera Pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola. ISBN 85-15-01895-0

TAYLOR, Charles (2005a). *As fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. 2ª Ed. São Paulo: Loyola. ISBN 85-15-01545-5

TAYLOR, Charles (2005b). *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Loyola. ISBN 8515031418

TAYLOR, Charles (1996). *Identidad y Reconocimiento*, Revista Internacional de Filosofía Política, 7, p. 10-19. [Consult. 22 Fev. 2017]. Disponível na Internet: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad_reconocimiento.pdf.

TAYLOR, Charles (2010). *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições texto e grafia. ISBN: 972-771-016-6.

TAYLOR, Charles (1998). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget. ISBN 978-989-95884-7-9

- Obras de Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques(1968{a}). *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*. Lisboa: Portugália.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990{a}). *Emílio*. Lisboa: Europa-América. Vol. II ISBN 972-1-02988-2

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990{b}). *Emílio*. Lisboa: Europa-América. Vol. I ISBN 972-1-02937-8

ROUSSEAU, Jean-Jacques(1968{b}). *Do Contrato Social*. Lisboa: Portugalíia.

II - Bibliografia secundária

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro (2003). *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. Campinas: Tese de Doutorado. [Consult. 17 Jan. 2017]. Disponível na Internet: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000302117>.

BERNARDO, Luís Manuel A. V (2003). “Contrastes Dialécticos na Actualidade: Multiculturalismo e Interculturalidade”, *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 53-73.

CANTO-SPERBER, Monique (org) (2003). *Dicionário de Ética e Filosofia moral*. Vol 2. São Leopoldo: Unisinos. ISBN 85-7431-178-2

CARNEIRO, Carlos David (2015). *Justiça Política entre a Igualdade e a Diferença: Explorando a Política do Reconhecimento de Charles Taylor*. [Consult. 04 Jul. 2016]. Disponível na Internet: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/20301>.

CIRIZA, Alejandra (2006). *A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjectividade*. São Paulo. [Consult. 12 Dez. 2016]. Disponível na Internet: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/05_ciriza.pdf.

COSTA, S.; WERLE, D. L (2000). *Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil*. In: SCHERER WARREN, I. et al. *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius.

COUTINHO, Carlos Nelson (1996). *Crítica e Utopia em Rousseau*. Lua Nova Nº38. [Consult. 14 Dez. 2016]. Disponível na Internet: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n43/a04n43.pdf>.

FERREIRA, Hugo Joaquim Nogueira (2013). *A Possibilidade ou Impossibilidade do Multiculturalismo*. Tese de Mestrado. [Consult. 08 Jan. 2017]. Disponível na Internet: https://sigarra.up.pt/flup/pt/ESTAGIOS_ALUNOS.ENTRADA?p_aluno_id=106025.

FOSCHIERA, Rogério (2008). *Autenticidade e Educação em Charles Taylor*. São Leopoldo. Tese de Doutorado. [Consult. 16 Jun. 2016]. Disponível na Internet: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/626>.

GONDIM, Larissa Cristine (S/A). *Autenticidade e Reconhecimento: Pela fundamentação Ética da Teoria Geral dos Direitos de Grupo*. p. 1-22. [Consult. 27 Agos. 2016]. Disponível na Internet: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=dd50e4d9c47cdf72>.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes. ISBN 8532606873

HOLMES, Pablo (2007). *A modernidade como dilema entre a eticidade e a moralidade: a crítica de Charles Taylor à Teoria do Discurso*. Controvérsia. [Consult. 23 Jun. 2016]. Disponível na Internet: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7046/3907>.

HONNETH, Axel. Reconhecimento (2003). In.: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia moral*. Vol 2. São Leopoldo: Unisinos. ISBN 85-7431-178-2

HONNETH, Axel (2003). *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Ed. 34. São Paulo, p. 156. ISBN 85-7326-281-8

INWOOD, Michael (1997). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 857110378X

MARQUES, José Oscar de Almeida (2008). *A Questão da Liberdade na Filosofia Política de Jean-Jacques Rousseau*. Rio de Janeiro. [Consult. 12 Nov. 2016]. Disponível na Internet: <http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Liberdade.pdf>.

MATOS, Manuel João Celestino de (2008). *Rousseau e a Lógica da Democracia*. Lisboa: Edições Colibri. ISBN- 978-972-772-820-6

MONTEIRO, Igor Alexandre Pinheiro (2014). *A Política de Reconhecimento de Charles Taylor*. Amazônia em Foco, Castanhal, v. 3, n.5, jul/dez 2014, p. 116. [Consult. 20 Jul. 2016]. Disponível: <http://revista.fcat.edu.br/index.php/path/article/viewFile/171/134>.

MONTESQUIEU, Charles L (2005). *Espírito das leis*. 3.ed.. São Paulo: Martins Fontes. ISBN: 85-336-2115-9.

NODARI, Paulo César (S/A). *A Liberdade e perfectibilidade em Rousseau. Algumas breves considerações à Educação*. Caixias do Sul. [Consult. 13 Jun. 2016]. Disponível na Internet: http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2010/Filosofia_e_Educacao/Trabalho/12_02_28_Liberdade_e_perfectibilidade_em_Rousseau_Alumas_breves_consideracoes_a_educacao..PDF.

PAIVA, Wilson Alves de (2007). *A Formação do Homem no Emílio de Rousseau*. São Paulo. [Consult. 17 Jan. 2017]. Disponível na Internet: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v33n2/a10v33n2.pdf>.

PAREDES, Edesmin Wilfrido Palacios (2006). *A Liberdade e Igualdade do Homem, no Estado Natural e Social, Segundo Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. Tese de Mestrado. [Consult. 09 Jun. 2016]. Disponível na Internet: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26112007-140627/pt-br.php>.

SOARES, Maria Luísa Couto (2011). *Identidade pessoal e Políticas de Identidade*. In: Renaud, Michel, Marcelo, Gonçalo. *Ética, Crise e Sociedade*. Famalicão: Edições Humus. pp. 379-393 ISBN 978-989-8139-90

SOUZA, Jessé (2000). *A Modernização Seletiva: Uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. ISBN 8523006052

STRATHERN, Paul (2004). *Rousseau em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 8571107904

WEBBER, Roberto Oliveira (2008). *A Teoria Política do Reconhecimento e o Estado Democrático de Direito: Uma Abordagem a Partir do Pensamento de Charles Taylor*. Tese de Mestrado. [Consult. 08 Jan. 2017]. Disponível na Internet: <http://www.dominipublico.gov.br/download/teste/arqs/cp091733.pdf>.

WERLE, D. L (2004). *Lutas por Reconhecimento e justificação da normatividade. (Rawls, Taylor e Habermas)*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Tese de Doutorado.